





MFS

15. 7. 1993

Landes-  
bibliothek  
für  
Bielefeld



B 118

1074

u

15







Resultate  
der  
philosophirenden Vernunft  
über die  
Natur der Sittlichkeit

zusammengestellt

von

Georg Dreves.

---

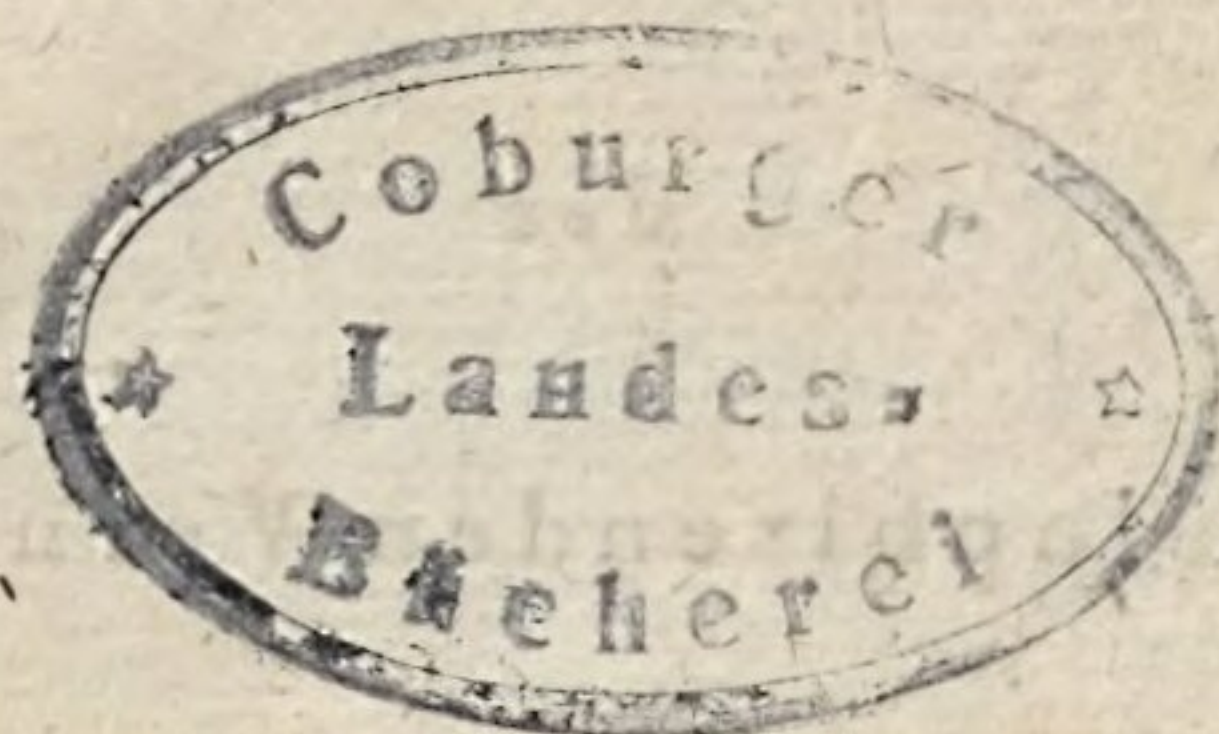
Erster Theil.

---

Leipzig,  
bey Siegfried Leberecht Crusius  
1797.



B II 8/15





Seiner Hochfürstlichen Durchlaucht,

H e r r n

Herrn Friedrich Franz

regierendem Herzoge

zu Mecklenburg - Schwerin etc, etc.

dem gnädigsten Landesvater

weihet dieses geringe Denkmahl

tieffter Verehrung

unterthänigst

der Verfasser.



Seiner Hochachtung und Verehrung

Herrn

Herrn Friedrich

registrierten

zu Mecklenburg

den gütlichen

weilher dieses

istlicher

unterst

der Verfall



## Vorbericht.

Hier übergebe ich dem Publikum die erste Hälfte eines Werks, das ohne Zweifel dem heiligsten Interesse der Menschheit gewidmet ist. Wie ich einst über andere wichtige Angelegenheiten a) die Resultate vorzüglicher Selbstdenker, ihren Hauptmomenten nach, zusammenstellte: so wollte ich auch über die Na-  
( tur

a) Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabenen. Leipzig, 1793. 8.



## Vorrede.

tür der Sittlichkeit alle vertheilte Strahlen der philosophirenden Vernunft gleichsam unter einen Brennpunkt vereinigen.

Mehrere Beurtheiler meines ersten Versuchs dieser Art billigten ein solches Unternehmen überhaupt und meine Ausführung desselben; die hallische gelehrte Zeitung schlug mir zugleich bestimmt die Gegenstände der Pflicht und des Rechts zur nächsten Bearbeitung vor. Ich gestehe, daß ich ohne diese Aufforderung es vielleicht nicht gewagt haben würde, diesen Stoff, seines Umfangs sowohl als seiner Wichtigkeit wegen, eben so zu behandeln.

Der Gang des Ganzen ist in der Einleitung, die zugleich eine Uebersicht desselben gewähren soll, vorgezeichnet worden.

Wie die Morgendämmerung der philosophirenden Vernunft sich dem helleren Mittagslichte allmählig nähert, und wie



## Vorrede.

wie ein Funke den andern hervorlockt, wollte ich dadurch bemerkbar machen, daß ich die Selbstdenker einigermaßen so ordnete, als die ersten Ueberzeugungen derselben erschienen.

Unter die erwählten Repräsentanten hoffe ich keine unwürdige Mitglieder aufgenommen zu haben: vielleicht sind aber auch keine Philosophen übergangen worden, welche über den abgehandelten Gegenstand neues und helleres Licht verbreitet hätten.

Die Resultate derselben theilte ich etwas ausführlich mit; nicht allein, weil ein wahrer Gedanke oft schielend und halbwahr wird, wenn er unmittelbar aus dem Zusammenhange herausgerissen ist, sondern auch, weil mir das Werk dadurch gemeinnütziger zu werden schien, indem bloße Skelette vielleicht nur von Selbstdenkern bekleidet werden können.

Die Weisen unseres Vaterlandes führte ich mit den ihnen eigenthümlichen



## Vorrede.

Worten, die Ausländer nach der besten deutschen Uebersetzung an.

Bey der Beurtheilung wagte ich selten selbst zu entscheiden; theils, weil ich mir keine gültige Stimme darüber zutraue, theils auch, weil die meisten Lehrrsätze mir von andern verehrungswürdigen Männern richtig gewürdigt schienen.

Möchte dieses Werk, dessen letzter Theil in der Michaelismesse 1797 erscheinen wird, die davon gehegten Erwartungen einigermaßen befriedigen, und als Repertorium dazu dienen, sich an die Aussprüche des in uns wohnenden Gesetzgebers über unsere Pflichten, Rechte und Hoffnungen bestimmter und leichter zu erinnern!

Ludwigslust, im Januar 1797.

---

Inhalt



---

# Inhalt

## des ersten Theils.

---

|                                |         |
|--------------------------------|---------|
| Einleitung . . . . .           | Seite 3 |
| Epikur . . . . .               | 23      |
| Die Stoiker . . . . .          | 32      |
| Michael de Montaigne . . . . . | 60      |
| Benedikt de Spinoza . . . . .  | 65      |
| Mandeville . . . . .           | 74      |
| Shaftesbury . . . . .          | 80      |
| Hutcheson . . . . .            | 93      |
| Smith . . . . .                | 116     |
| Home . . . . .                 | 125     |
| Ferguson . . . . .             | 135     |
| Payley . . . . .               | 147     |
| Helvetius . . . . .            | 168     |
| Crusius . . . . .              | 175     |
| Wolf . . . . .                 | 182     |
| Mendelssohn . . . . .          | 210     |
| Selle . . . . .                | 218     |
| Eberhard . . . . .             | 245     |
| Feder . . . . .                | 268     |
| Platner . . . . .              | 285     |
| Garve . . . . .                | 299     |
| Schlosser . . . . .            | 325     |
| Bahrde . . . . .               | 337     |

---



1717



Resultate  
der  
philosophirenden Vernunft  
über  
die Natur der Sittlichkeit.

---

Erster Theil.

---

Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneymittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hiebey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden.

K A N T.







---

## E i n l e i t u n g.

**D**ie neuen und fruchtbaren Winke, welche in der Kritik der praktischen Vernunft über den Begriff der Freyheit des Willens aufgestellt sind, haben auf dem Felde der praktischen Philosophie eben die allgemeine und wohlthätige Erschütterung hervorgebracht, die auf dem Gebiete der Philosophie überhaupt und insbesondere der theoretischen durch den aus der Thatfache des Bewusstseyns geschöpften, so neu, als zuverlässigen Begriff von Vorstellung nothwendig veranlaßt werden mußte. Beyde Begriffe machen nämlich, der eine in der Wissenschaft des Erkenntnisvermö-

A 2                      gens,



gens, der andere in der Wissenschaft des Begehrungsvermögens, die erste und vornehmste, obwohl nicht einzige Bedingung aus, unter welcher die Resultate unbefangener Selbstdenker über die Grundbegriffe dieser Gegenstände einstimmig und allgemeingültig werden können. In ein friedliches Bündniß werden sich Rationalisten, Empiriker und Skeptiker vereinigen, wenn die philosophirende Vernunft einen Begriff von Vorstellung errungen hat, der einerseits die wesentlichen Merkmale desselben nach allen möglichen Gesichtspunkten sammelt, und aus welchem es sich ergibt, daß Vorstellungen eben so wenig weder angebohren, noch aus der Erfahrung geschöpft seyn können, als Dinge an sich vorstellbar sind, und der andererseits aus einer Quelle fließt, deren Ursprung und Lauterkeit sich einem jeden offenbaren muß, der nur in dem reichen Innern seiner eigenen Natur zu lesen versteht. Die Theorie des Begehrungsvermögens wird nicht mehr den Kampfplatz für Epikurismus und Stoicismus, Eudämonismus und Mysticismus, Libertinismus und Monachis-



nachismus, Determinismus und Fatalismus, Anarchie und Despotie abgeben; sie wird vielmehr das ehrwürdigste Heiligthum der Menschheit, der Inbegriff ihrer unbezweifelten Pflichten und Rechte in diesem Leben, und der Grund ihrer Fortdauer jenseits des Grabes seyn: wenn die unwillkührlichen Grundtriebe unserer Natur nicht allein unter einander sorgfältig abgesondert, sondern auch eben so genau von der Selbstbestimmung der Person und von der Willkührlichkeit des jedesmahligen Entschlusses beym Handeln unterschieden werden.

Die kritische Philosophie hat diese Bedingungen erfüllt, und durch die scharfsinnigste Zergliederung und Ausmessung der ursprünglichen Anlagen unseres Gemüths eine künftige Eintracht im hohen Rathe der Selbstdenker möglich gemacht, das Herz jedes Edlen mit seinem nach Ueberzeugung strebenden Kopfe ausgeföhnt. Indem sie durch Reflexion über die bey jedem Vorstellen im Bewußseyn vorgehenden Thatfachen, einem Reinhold a)

A 3

zu

a) S. die Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen B. I. S. 168.



zu Folge, festsetzt, daß unter Vorstellung, dem ursprünglichen Begriffe nach, nichts anders gedacht werden könne, als was eben im Bewußtseyn vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen wird, trennt sie den Stoff der Vorstellung, oder dasjenige, was in der Vorstellung dem Gegenstande angehört, und Repräsentant desselben ist, bestimmt von der Form der Vorstellung, oder von demjenigen, was in der Vorstellung dem Vorstellenden angehört; zeigt sie, daß darum hauptsächlich ein Locke, Leibnitz und Hume unaufhörlich entzweyt seyn mußten, weil der erste den von Dingen außer uns gegebenen Stoff mit den aus ihm erzeugten Vorstellungen verwechselte, der andere hingegen die bloße Form der Vorstellung, die Aeufferung des Gemüths beym Verbinden des Mannigfaltigen im Stoffe für die Vorstellung selbst hielt, und letzterer vorgestellte Gegenstände, als solche, nicht von Dingen an sich unterschied.

Durch eben diese Achtsamkeit auf die bey jeder eigentlichen Willenshandlung vorkommenden verschiedenen Thatfachen des Bewußt-



wußtseyns , verbunden mit dem bestimmtesten Ausdruck für die hier gemachten Bemerkungen, gelingt es ihr auch, den endlos scheinenden Streit über die Freyheit des Willens zu schlichten , und so das schädlichste Mißverständniß in der Sittenlehre und im Naturrechte zu entfernen. Indem sie, ebenfalls einem Reinhold b) zu Folge, festsetzt, daß das menschliche Begehrungsvermögen, in weiterer Bedeutung des Worts, zwey ursprüngliche, wesentlich verschiedene und wesentlich vereinigte Triebe enthalte, von denen der eine in der Sinnlichkeit gegründet, auf Vergnügen gerichtet, und mithin eigennützig sey, der andere aber, in der persönlichen Selbstthätigkeit vorhanden, ein lediglich durch sich selbst nothwendiges Gesetz aufstelle, und uneigennützig genannt zu werden verdiene, weil er durchaus nicht nach Genuß, von welcher Art er auch seyn möge, strebe; indem sie ferner von diesen beyden Trieben der menschlichen Natur das Wollen der Person unterscheidet, das keine bloß-

A 4

se

b) S. die Briefe über die Kantische Philosophie  
B. II. Br. 6.



se Aeufferung weder des eigennützigen, noch des uneigennützigen Triebes, keine Forderung weder des Einen noch des Andern sey, sondern unter der natürlichen Freyheit des Willens nichts anders gedacht wissen will, als das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäß oder derselben zuwider zu bestimmen: zeigt sie, daß die sittlichen Handlungen weder durch Vernunft, noch durch das Streben nach Vergnügen, weder durch den uneigennützigen, noch durch den eigennützigen Trieb, weder als einzeln betrachtet, noch auch aus beyden zusammengenommen, allein hervorgebracht werden können; erschüttert und zerstört sie das Fundament aller bisherigen Theorien unserer pflicht- und rechtmäßigen Handlungen. Denn, sie beruhen alle auf einer Verwechslung der beym Zustande des Wollens wirkfamer Vermögen des Gemüths mit der Freyheit der Person; und weichen nur darin von einander ab, daß die eine Parthey, unter Anführung eines Epikur die That-  
che



che der Forderung des eigennützigen Triebes, die andere Parthey unter der Anführung eines Zeno, Spinoza und Wolf die Thatfache der Forderung des uneigennützigen Triebes für die Thatfache der willkührlichen Selbstbestimmung hält, und bey ihren Untersuchungen über gute und böse, erlaubte und unerlaubte Handlungen zum Grunde legt. Allen fehlt es an demjenigen Merkmahe, durch welches sich das Wollen von dem unwillkührlichen Begehren unterscheidet, alle nennen das bloß sinnliche, instinktartige Begehren das unvernünftige Wollen: während unter dem vernünftigen Wollen der eine Theil nichts als die Wirkung des durch theoretische Vernunft modificirten Triebes nach Vergnügen, der andere Theil nichts als die Wirkung der praktischen Vernunft verstanden wissen will. Alle verkennen das vollständige Objekt des sittlichen Willens, das ganze Gut des Menschen, das nur in der Befriedigung beyder Triebe der menschlichen Natur bestehen kann, und nehmen Eines der beyden Objekte dieser Triebe für dieses Ganze selbst; während einige nur bloß auf denjenigen Theil des von ih-



nen allen verkannten ganzen Gutes aufmerksam sind, auf welchen der eigennützigste Trieb gerichtet ist, andere nur bloß denjenigen Theil des ganzen Gutes untersuchen, nach dessen Befriedigung der uneigennützigste Trieb strebt; und die ersteren sowohl als die letzteren entdecken auch von dem sie ausschließend beschäftigenden Theile so viele richtige Merkmale, als sich nur an demselben, ohne Rücksicht auf sein richtiges und wesentliches Verhältniß zu dem andern Theile entdecken lassen. Alle verkennen die genaue Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit, den nothwendigen Einklang zwischen Vergnügen und Tugend, zwischen Würdigkeit zur Glückseligkeit und dem wirklichen Genuß derselben: während die eine Parthey die Sittenlehre zur bloßen Klugheitslehre, seinen Vortheil bestens zu besorgen, herabwürdigt, die Glückseligkeit für das höchste, das heißt, für dasjenige Gut erklärt, das allen übrigen Dingen, und folglich auch den Handlungen des vernünftigen Willens, allein den Rang wahrer Güter zu ertheilen fähig wäre, dem folglich auch die Tugend, als Mittel  
mnz



zum Zwecke, untergeordnet seyn müßte; die andere Parthey hingegen die Sittlichkeit nicht nur für das höchste, sondern sogar für das einzig wahre Gut erkennt, und alle Gegenstände der Befriedigung des eigennützigen Triebes unter die bloßen Scheingüter setzt, die nur insofern Werth erhalten könnten, als sie der vernünftigen Natur Gelegenheit gäben, sie zu verachten. Alle verstehen unter dem Sittengesetze eigentlich nichts anders, als ein Naturgesetz, das durch eine unvermeidliche Naturnothwendigkeit erfüllt wird: während der eine Theil den Charakter der Sittlichkeit in der unwillkührlichen, durch Lust und Unlust bestimmten Geschäftigkeit der Vernunft, die Angelegenheiten des Triebes nach Vergnügen zu ordnen, und in der Geschmeidigkeit dieses Triebes, sich durch Raïsonnements lenken zu lassen findet; der andere Theil hingegen behauptet, daß die Sittlichkeit in Rücksicht auf die vernünftige Natur in einer unwillkührlichen Mißbilligung aller Forderungen des eigennützigen Triebes, und in Rücksicht auf die sinnliche Natur in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz bestehe.

Dies



{ Dieß sind einige hier nur kurz berührte, am gehörigen Orte aber ausführlich angegebene Hauptideen, wodurch die kritische Philosophie in der Theorie des Begehrungsvermögens eine eben so allgemeine als wohlthätige Reformation hervorbringt, die Wichtigkeit der sie bisher begründenden Principien darlegt, und ein künftiges Einverständniß der philosophirenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechts möglich macht. Und wenn es einerseits aus ihnen begreiflich wird, wie selbst die anerkanntesten Selbstdenker über diese wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit bisher gerade entgegengesetzte Aufschlüsse geben konnten, indem nemlich ein jeder von ihnen, statt zwischen drey verschiedenen Thatfachen des Bewußtseyns bey jeder Willenshandlung zu unterscheiden, bald die unwillkührliche Forderung des Gelüstens, bald die unwillkührliche Forderung des Gewissens mit dem willkührlichen Entschlusse verwechselte: so ergibt es sich andererseits auch aus ihnen, daß nur genau so viele wesentlich verschiedene Grundbegriffe von der Sittlichkeit möglich sind,



sind, als sich Verwechslungen der beym Zustande des Wollens wirksamen Vermögen des Gemüths mit der Freyheit denken lassen. Die Freyheit kann nur entweder mit dem eigennützigen, oder mit dem uneigennützigen Triebe verwechselt werden. Im ersten Falle entsteht der Epikurismus, im andern der Stoicismus. Aus diesem Grunde sind alle auch noch so verschiedene Vorstellungsarten von der Sittlichkeit nichts weiter, als verschiedene Modifikationen entweder des epikurischen, oder des stoischen Grundbegriffes, und lassen sich auf diese beyden, wie auf ihre Urstoffe zurückführen. Das verworrene Chaos sich gegenseitig aufhebender Begriffe wird so zu einem leicht übersehbaren Mannigfaltigen vereinfacht, und der Gang der über die Moralität philosophirenden Vernunft läßt sich nun deutlich erkennen. Aus einer Vergleichung des epikurischen und stoischen Systemes, die einander eben so sehr, als die beyden Triebe entgegengesetzt sind, die das einseitige Thema ihrer Untersuchungen ausmachen, sieht der unbefangene Forscher der Wahrheit den Gesichtspunkt hervorgehen, aus welchem  
sich



sich die Geschichte aller Fortschritte und Verirrungen der mit der sittlichen Gesetzgebung beschäftigt gewesenen Selbstdenker als ein pragmatisches Ganzes darstellen läßt. Weit entfernt, alle von seinem eigenen System abweichenden Ueberzeugungen für ganz unrichtige und grundlose Meinungen anzusehen, die als solche seiner Aufmerksamkeit unwürdig wären, sucht er vielmehr eine jede derselben, ihrem eigenthümlichen Geiste nach, kennen zu lernen. Die Grundsätze aller konsequenten moralischen Gesetzgeber sind ihm lehrreich und heilig; denn nicht Irrthum, nur Inkonsequenz kann seine Seele empören. Er schätzt sie alle als unentbehrliche Vorübungen zur Entdeckung und Festsetzung des unerschütterlichen Sittengesetzes, und bringt sie, ein wahrer Chemiker der Ideenwelt, auf die untrügliche Probe der aus dem Bewußtseyn hervorgehenden Thatfachen jeder Willenshandlung, um so ihren wesentlichen Gehalt und bleibenden Werth richtig bestimmen und würdigen zu können. Und so findet er in ihnen allen den unverkennbaren Stempel der selbstdenkenden Kraft und  
der



der Wahrheit, der nur durch einen Zusatz von Einseitigkeit bald mehr, bald weniger versteckt, und eben darum nur von demjenigen Theile für vollgültig angenommen wurde, der ihn selbst ausgeprägt hatte. Aus eben diesem Grunde wird er aber auch das vom Königsbergischen Philosophen aufgestellte Sittengebot keinesweges als ein neues, bisher ganz fremd gewesenes, Gesetz, sondern immer nur als eine neue, möglichst bestimmte Formel desselben betrachten; und in der enthusiastischen Freude über die treue Bemerkung und glücklich gewählte Bezeichnung nicht etwa zu bezweifeln verleitet werden, daß das moralische Gesetz, seiner Natur nach, nothwendig eben so alt, als die moralische Natur des Menschen seyn müsse. Unentwickelte Keime und unverbundene Theile dieses Sittensystems sind vielmehr, nach seiner Ueberzeugung, in allen Moralgrundsätzen und Systemen älterer und neuerer Zeiten enthalten, die sich nach dem obersten Princip der kritischen Philosophie zum Theil verwerfen, zum Theil rechtfertigen, zum Theil näher bestimmen, insgesamt aber prüfen und untersuchen lassen.

Unter



Unter diesen konsequenten moralischen Gesetzgebern verdienen bis auf die Erscheinung der Epoke machenden Kritik der praktischen Vernunft außer dem Epikura) und den Stoikern b), die als Stammväter der bisherigen Moralphilosophie zu betrachten sind, vorzüglich Michael de Mon-

a) Diogenes Laertius über das Leben und die Lehrsätze berühmter Philosophen. — Das zehnte Buch dieses Werks enthält einen Brief des Epikur an den Menoecus, in welchem er seine moralischen Grundsätze vorträgt. — Vergl. Gassendi de vita, moribus placitisque Epicuri. Lugd. 1649. Fol. — Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie Th. I. S. 91 - 129. — Schmidts Versuch einer Moralphilosophie §. 76 - 92. — Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie B. II. Br. 11.

b) System der stoischen Philosophie von Tiedemann; 3 Theile. Leipz., 1776. 8. Dritter Theil: Moralphilosophie. — Vergl. philos. Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten von C. Garve B. I. S. 8. ff. — Kiesewetter über d. erst. Grdf. d. Moralphilosoph. S. 155 - 168. — Schmidts Moralphilosoph. §. 56 - 67. — Reinholds Briefe üb. d. Kant. Philos. B. II. Br. 11.



Montaigne c), Benedikt de Spinoza d), Mandeville e), Shaftesbury f),  
Hut-

c) Essays. Paris, 1595. — Viele spätere Ausgaben. — Montaigne's Behauptungen und seine Gründe dafür findet man vorzüglich B. II. Hptstück 12, wo er die Frage beantwortet: ob es natürliche, d. i. beständige und unveränderliche Gesetze gebe? — Vergl. Kiesewetter üb. d. erst. Grds. d. Moralphilosoph. Th. I. S. 73-81. — Schmid's Moralphilosoph. §. 13. 44. 45.

d) Ethica in Opp. posthumis 1677. 4. Deutsch, von Wolf 1711. — von Ewald. Gera, 1790. — Vergl. Briefe über die Lehre des Spinoza von Jakobi. — Natur und Gott nach Spinoza von Heydenreich.

e) The Fable of the Bees. Lond. 1724. 2 Voll. 8. — Fable des Abeilles, Th. II. Abhandl.: recherches sur l'Origine de la Vertu Morale. Vergl. Kiesewetter üb. d. erst. Grds. d. Moralphilosoph. Th. I. S. 82-90. — Schmid's Moralphilosoph. §. 46. 47.

f) Characteristicks. Lond. 1733. 3 Voll. 8. — Inquiry concerning virtue or merite und the moralists. S. den zweyten Band der Uebersetzung seiner philosophischen Werke. Leipz., 1777. — Vergl. Ueber Shaftesbury von der Tugend, von Schlosser. Basel, 1785. 8. — Kiesewetter üb. d. erst. Grds. d. Moralphilosoph. Th. I. S. 130-154.

Resultate 1r Th.

B



Hutcheson g), Smith h), Home i),  
Ferguson k), Payley l), Helvetius m),  
Cru-

g) Philosophiae moralis institutio. Glasg. 1745. 12.  
— A system of moral Philosophy, in three Books.  
Lond. 1755. 2 B. 4. — Sittenlehre der Vernunft,  
aus dem Engl. Leipz., 1776. 8. — Essay on the  
Nature and Conduct of Passions and Affections,  
with Illustrations on the moral sense. Ed. IV. Lond.  
1758. 8. Deutsch. Liegnitz, 1760. 8. — Vergl.  
Kiesewetter üb. d. erst. Grd. d. Moralphil. Th. I.  
S. 130-154. — Schmid's Moralphil. §. 68-75.  
150. ff.

h) Theory of morale sentiment. Lond. 1767. 8.  
Deutsch, Braunschw. 1770. 8. Neu überf. von Ko-  
legarten. Leipz. 1791. 8.

i) Essays on the principles of morality, in 2 Parts.  
Edinb. 1751. 8. Deutsch überf. mit Anmerkungen  
von Rautenberg. Braunschw. 1768. 8. Untersuchung  
über die moralischen Gesetze der Gesellschaft, aus  
dem Engl. Leipz. 1756. 2 Th. 8.

k) Institutes of moral philosophy. Edinb. — Grund-  
sätze der Moralphilosophie. Ueberf. mit Anmer-  
kungen von C. Garve. Leipz. 1772. 8.

l) Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Engl.  
überf. mit Anmerkungen und Zusätzen von C. Gar-  
ve. 2 Th. Leipz. 1787. 8.

m) De l'Homme. Deutsch, Breslau, 1785. 2 Bde. 8.



Crufius n), Wolf o), Mendelsfohn p),  
Selle q), Eberhard r), Feder s), Plat-  
ner t), Garve u), Schloffer x) und

B 2

Bahr dt

n) Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. 1767.  
8. — Vergl. Kiesewetter über d. erst. Grdſ. d.  
Moralphilos. Th. I. S. 169-179. — Schmid's Mo-  
ralphilos. §. 48-55.

o) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun  
und Lassen. Halle, 1720. 8. — Philosophia practi-  
ca universalis. Francof. et Lips. 1738. 2 Tom. 4.  
— Philosophia moralis s. Ethica. Hal. 1750. 4 To-  
mi 4. — Jus naturae et gentium 1740-1749. 9 To-  
mi 4. — Vergl. Kiesewetter üb. d. erst. Grdſ. d.  
Moralphilos. Th. I. S. 155-168. — Schmid's Mo-  
ralphilos. §. 56-67.

p) Ueber das physisch und sittlich Gute. Berl. Mo-  
natschr. 1784. Oktober. — Ueber die Moralprin-  
cipien B. Monatschr. 1786. März.

q) Vier Abhandlungen von der Freyheit, Mora-  
lität, Gesetzen und Rechten der menschlichen Hand-  
lungen. Berl. Monatschr. 1783. Oktober, Novem-  
ber, December. 1784. Februar.

r) Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781. 8. — Ue-  
ber Freyheit und Nothwendigkeit. Berl. Monatschr.  
1783. September. — Amyntor. Berlin, 1782. 8.

s) Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen  
Willens. Göttingen. 1782. 8.

t) Philosophische Aphorismen. Th. II. Moralphiloso-  
phie Leipz. 1782. 8.

u) Ver-



B a h r d t y), bemerkt zu werden. Den vom  
K a n t z) gezeigten Pfad haben vorzüglich  
H u f e l a n d a), M u t s c h e l l e b) A b i c h t c)  
S c h m i d

- u) Versuche über Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Th. I. Breslau 1792. 8. — Philos. Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, zu Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie, zu Payley's Moral und Politik.
- x) Ueber Shaftesbury von der Tugend. Basel, 1785. 8.
- y) System der moralischen Religion. 2 Bde. Zweyte Aufl. Berlin, 1790. 8.
- z) Kritik der reinen Vernunft. Erste Ausgabe, Riga, 1781. 8. Methodenlehre, Kanon: vom letzten Zweck des reinen Gebrauchs unserer Vernunft, von dem Ideal des höchsten Guts, und vom Meynen, Glauben und Wissen. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga, 1785. 8. — Kritik der praktischen Vernunft, Riga, 1788. 8. — Vergl. Kritik der Urtheilskraft. Berlin, 1790. 8. Besonders der zweyte Theil. — Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. Königsberg, 1793. 8.
- a) Ueber den Grundsatz des Naturrechts. Leipz., 1785. 8. — Lehrsätze des Naturrechts. Jena, 1790. 8. Neue Aufl. 1795.
- b) Ueber das sittlich Gute. München, 1788. 8.
- c) Neues System einer philosophischen Tugendlehre, aus der Natur der Menschheit entwickelt. Leipz., 1790. 8.

d) Ver-



Schmid d), Reinhold e), Gebhard f),  
Schaumann g), Heydenreich h), Ja-  
kobi i) Maimon k) Schiller l) und Fich-

B 3

te

d) Versuch einer Moralphilosophie. Jena, 1790. 8.  
Neue Aufl. 1795. 8. — Grundriss der Moralphilosophie. Jena, 1793. 8.

e) Briefe über die Kantische Philosophie 2 Bde. Leipz.,  
1790. 1792. 8. Besonders im zweyten Bande der sechste Brief. — Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. 2 Bde. Jena, 1790. 1794. 8. Besonders der zweyte Band.

f) Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen. Gotha, 1792. 8.

g) Wissenschaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. — Vergl. Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere. Halle, 1793. 8.

h) Propädeutik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft. Erster Theil. Leipz. 1794. 8. — Vergl. Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. 2 Thle, Leipz., 1790. 1791. 8. — Grundsätze der moralischen Gotteslehre. Leipz. 1792. 8. — System des Naturrechts. Leipz. 1794. 8.

i) Philosophische Sittenlehre. Halle, 1794. — Vergl. philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. Halle, 1795. 8.

k) Ueber die ersten Gründe des Naturrechts. Berl. Monatschr. 1795. April. — Vergl. philos. Journal von Niethammer, 1795. Heft 2.

l) Ue.



tem) mit glücklichem Erfolge eingeschlagen. Die Ueberzeugungen dieser Selbstdenker müssen wir also kennen lernen, um zu erfahren, was die philosophirende Vernunft in ihren bisherigen Repräsentanten über die Natur der Sittlichkeit ausgemacht und festgesetzt hat.

l) Ueber Anmuth und Würde. Leipz. 1793. 8.

m) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipz., 1794. 8. Dritter Theil: Grundlage des Praktischen. S. 225 ff. — Vergl. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, 1791. Neue Aufl. 1793. 8.

---



---

## E p i k u r.

**D**ie Begierden, lehrt Epikur, sind theils natürlich, theils erkünstelt ( $\kappa\epsilon\nu\omicron\iota$ ). Die natürlichen lassen sich in nothwendige und blofs natürliche eintheilen, so wie die nothwendigen wieder entweder auf Glückseligkeit, oder auf Schmerzlosigkeit des Körpers ( $\alpha\omicron\chi\lambda\eta\sigma\iota\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ) oder auf das Leben selbst abzwecken.

Wer diefs richtig fafst, weifs, was er wählen und was er vermeiden muß, um einen gefunden Körper und ein ruhiges Gemüth zu besitzen; und eben darinn besteht ja das glückliche Leben. Denn, alle unsere Handlungen sind darauf gerichtet, von Schmerzen und Unruhe frey zu seyn. Haben wir diefs erreicht, so legt sich der Sturm in unserm Gemüth. Jedes lebendige (endliche) Wesen strebt nur nach dem, was ihn an Leib und



Seele glücklicher macht. Wir streben nicht eher nach Vergnügen (ἡδονή, Wohllust) als bis die Abwesenheit desselben Schmerz in uns bewirkt. Empfinden wir keine Schmerzen, so hört auch unser Streben auf. Deshalb behauptete ich auch, Vergnügen (ἡδονή) sey der Grund und Zweck eines glücklichen Lebens. Dieß (Vergnügen) erkennen wir als das erste und durch unsere Natur uns gegebene (angeborene) Gut; es bestimmt, was wir zu wählen und zu vermeiden haben, es ist der Zweck unserer Handlungen. Wir bedienen uns der Empfindung, um durch sie das Gute zu erkennen.

Da es aber in unserer Natur liegt, nach Vergnügen zu streben: so wählen wir nicht gleich jedes ohne Unterschied. Wir lassen vielmehr vieles fahren, weil ein größerer Schmerz darauf folgt; ja, wir ziehen manchen Schmerz dem Vergnügen vor, weil wir noch größeres Vergnügen empfinden, wenn wir den Schmerz eine Zeitlang ertragen haben. Es ist zwar alles Vergnügen, weil unsere Natur uns darnach zu streben befiehlt, ein Gut; aber deshalb ist noch nicht jedes Gut zu wählen. Auf gleiche Weise ist zwar jeder Schmerz ein Uebel; aber deshalb muß man doch nicht jeden Schmerz fliehen. Man muß vielmehr erst vergleichen, Nutzen und Schaden abwägen, und



und darnach alles bestimmen. Bald brauchen wir das Gute als etwas Böses, bald das Böse als etwas Gutes. Wir halten die Mäßigkeit für ein grosses Gut; nicht, als wenn wir stets mit wenigem zufrieden wären, sondern nur darum, weil diese Tugend es uns leicht macht, uns auch mit wenigem zu begnügen, wenn wir nicht viel haben; weil wir überzeugt sind, dass Wohlleben demjenigen das meiste Vergnügen gewährt, für den es am wenigsten Bedürfnis ist, und das, was die Natur heischt, leicht, das Entbehrliche aber schwer zu erhalten sey. Das einfache Mahl wird gewiss nicht weniger, als das kostbare von angenehmen Empfindungen begleitet seyn, wenn nur der Schmerz, den der Hunger verursachte, dadurch gestillt ist; und Brey und Wasser gewähren dem das grösste Vergnügen, den Hunger und Durst plagt.

Man muss sich an einfache, nicht kostbare Speisen gewöhnen. Diefs befördert die Gesundheit, und macht den Menschen zu den nothwendigen Geschäften des Lebens unverdroffen. Diefs setzt uns in den Stand, das Angenehme einer kostbaren Mahlzeit mehr zu empfinden, und macht uns unerschrocken gegen die Schläge des Schicksals. Hieraus erhellet, dass, wenn wir behaupten, Vergnügen sey der Zweck unserer Handlungen, wir



nicht etwa Schwelgereyen, oder in Genuss bestehendes (positives) Vergnügen darunter verstanden wissen wollen, wie uns einige unwissende und übelgesinnte Gegner beschuldigt haben, sondern Schmerzlosigkeit des Körpers und Ruhe des Gemüths vielmehr für Hauptbestandtheile des Vergnügens erkennen. Nicht Gelage und Schmausereyen, nicht Gemeinschaft mit Knaben und Weibern, nicht der Genuss kostbarer Fische und anderer Leckerbissen macht das Leben angenehm: sondern nüchterne Vernunft, welche die Gründe aufsucht, warum diess zu vermeiden und jenes zu erwählen ist, welche die Grillen verscheucht, aus denen größtentheils die Unruhe des Gemüths entspringt.

Das Mittel, alle diese Dinge zu erhalten und also das größte Gut ist daher Klugheit, die eben deswegen auch der Philosophie selbst vorgezogen zu werden verdient, aus der alle übrigen Tugenden entspringen, die uns lehrt, dass niemand vergnügt leben kann, der nicht klug, anständig und gerecht lebt; dass aber auch nichts klug, anständig und gerecht seyn könne, was nicht auch angenehm ist. Tugend und Vergnügen sind eins und unzertrennlich.

Dass Vergnügen Zweck unserer Handlungen sey, bewies Epikur auf folgende Art: Jedes  
des



des lebendige Geschöpf sucht, sobald es geboren ist, von selbst und ohne vorhergegangene Schlüsse, Vergnügen, und flieht den Schmerz. Es ist uns daher angebohren, den Schmerz zu fliehen. — und so müssen wir also auch die Tugend nicht ihrer selbst, sondern nur des Vergnügens wegen, suchen. Denn nur sie allein ist mit dem Vergnügen nothwendig verbunden, alles andere läßt sich als zufällig (*βρωτος*) davon absondern.

Das größte Vergnügen ist die völlige Schmerzlosigkeit. Der Schmerz foltert nicht beständig den Körper, der größte ist der kürzeste, und der selbst lange anhält, ist nicht durchaus ohne Vergnügen. Kein Vergnügen ist an sich böse; aber zuweilen hat es mehr Schmerz, als Vergnügen zur Folge.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Epikurs Grundgesetz der Moral kann, behauptet Kiefewetter, nach den angegebenen Grundlinien kein anderes seyn, als: Thue das, was dir extensiv, intensiv und protensiv das größte Vergnügen gewährt. Derjenige nun, schließt Epikur dann weiter, der sich im schmerzlosen Zustande befindet, kann keine unbefriedigten Begierden, also auch nichts zu wünschen übrig haben; und eben deswegen muß  
Schmerz.



Schmerzlosigkeit das Ziel seyn, nach welchem wir streben. — Unter Vergnügen, das er *ἡδονή* nennt, versteht er offenbar die Lust an der Existenz des Gegenstandes, und nicht die Lust an der Vorstellung des Gegenstandes, die auch Wohlgefallen heisst, denn wir wollen ja durch Handlungen diesen Gegenstand hervorbringen. Wahr ist die Behauptung, dass dieses Vergnügen bloß körperlich sey, und dass das Vergnügen und der Schmerz des Gemüths aus dem Vergnügen und Schmerze des Körpers entsteht. Denn jedes Vergnügen ist als Vergnügen körperlich, das heisst, sinnlich. Sey auch der Gegenstand desselben gegeben, wodurch er wolle, durch Verstand oder durch Sinnlichkeit, so setzt es doch immer Beziehung dieser Vorstellung auf mich voraus, das heisst, jedes Vergnügen besteht in Empfindung; wenn ich empfinde, verhalte ich mich leidend, das heisst, es wird auf meine Sinnlichkeit gewirkt, und also ist jedes Vergnügen sinnlich, körperlich. Dass die Vergnügen als Vergnügen von einerley Art sind, erhellt auch daraus, dass wir sie mit einander vergleichen können. Dinge, die ungleichartig sind, können nicht mit einander verglichen werden, weil es keinen für beyde geltenden Massstab giebt.

Dieses Princip der Sittenlehre passt aber nicht auf alle vernünftige Wesen, sondern  
 bloß



bloß auf solche, die eine Sinnlichkeit besitzen. —

Der Beweis von der obersten Gesetzgebung des Triebes nach Glückseligkeit führt, behauptet Schmid, nur auf physische Nothwendigkeit; auf ein Müssen, nicht aber auf moralische, ein Sollen. Denn, wollte man annehmen, alles das sey sittlich gut, was physisch geschieht, und also geschehen muß: so müßte man einräumen, es ist alles gut, und zwar gleich gut, mithin indifferent. Der Beweis widerspricht also in seiner Folgerung demjenigen, was er beweisen soll. Das Sittengesetz soll als ein praktisches Gesetz uns Gutes und Böses unterscheiden lehren. Allein das Princip der Glückseligkeit hebt diesen wesentlichen innern Unterschied auf. Folglich kann dasselbe nicht das Sittengesetz seyn. —

Vergnügen und Schmerz sind, behauptet K i e s e w e t t e r, so relativ, daß sie niemahls die Kriterien eines Moralprincips seyn können. Die Menschen werden in der Beantwortung der Frage, was gewährt das größte körperliche Vergnügen, nie zusammen stimmen, und können es nicht, weil die Empfänglichkeit von so vielen Umständen geformt werden kann. Sie werden also auch,  
nach



nach Epikurs Princip, nie darinn übereinkommen, was in jedem einzelnen Falle Tugend und Laster sey. Die Erklärung, die er von demselben giebt, wird für jedes Individuum auch eine besondere Modifikation leiden, und jeder eine eigene Moral haben, weil ihm nämlich nur das Tugend seyn wird, was ihn ergötzt, und so lange, als es ihn ergötzt. —

Wir nehmen in den Naturanlagen eines organisirten, das ist, zweckmässig zum Leben eingerichteten Wesens, es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Hieraus folgt, daß die Natur bey einem Wesen, dem sie Vernunft und einen Willen gab, nicht etwa die Glückseligkeit desselben einzig und vorzüglich beabsichtigen konnte, sondern die ihm ertheilte Vernunft vielmehr dazu bestimmte, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzu-  
bringen a). —

Es

a) Dieses aus Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten entlehnte Raisonnement ist hier nur mit wenigen Zügen angedeutet worden, weil es des Zusammenhangs wegen da ausführlicher vorgelegt werden muß, wo die vom Königsberg-



Es findet sich endlich, sagt Schmid, in der gemeinen Menschenvernunft eine Idee von vollkommener Denkungs- und Handlungsweise, die an sich selbst einen innern Werth (eine Würde) hat, der den Werth alles dessen übertrifft, was außer ihr durch sie bewirkt werden kann; die über Geschicklichkeit und Klugheit unendlich erhaben ist, auch dem unendlichen, Neigungs- und Bedürfnislosen Wesen, der Gottheit, als ihr erhabenstes Prädikat zukömmt, uneigennützig im eigentlichsten Sinne, und die Bedingung einer allgemeinen und nothwendigen Harmonie aller Handlungen in der vernünftigen Geisterwelt ist — einer Idee, der das selbstfüchtige Streben des verfeinertsten Eigennutzes auf keine Weise entspricht; wodurch Handlungen und Gesinnungen gebilliget werden, die dem höchsten Grundsätze der eigenen Glückseligkeit zuwiderlaufen, andere gemißbilliget und verdammt werden, die der Selbstliebe vollkommen gemäß erscheinen. — Wir beurtheilen, setzt Kiese wetter hinzu, den Werth der Handlungen nicht nach den Folgen, und also auch nicht nach dem Vergnügen, das sie gewähren; ja selbst die gemeine Menschenvernunft sucht, wenn sie den Werth

bergischen Philosophen aufgestellten Resultate über die Natur der Sittlichkeit vollständig mitgetheilt werden.



Werth einer Handlung herabsetzen will, mit Feinheit und Spitzfindigkeit das Vergnügen auf, das mit dieser Handlung verknüpft ist, und von dem man muthmaassen kann, das der Handelnde es zum Zweck gehabt hat. Je mehr Vergnügen hingegen aufgeopfert werden muß, um eine gute Handlung auszuüben, desto höher schlagen wir den Werth derselben an. — Dafs das Vergnügen nicht der Maassstab der Tugend seyn, und der Werth des Lebens nicht darnach bestimmt werden kann, erhellt auch daraus, das unsere Vernunft es höchst mißbilliget, wenn jemand viel Vergnügen genießt, von dem wir urtheilen, das er dessen nicht werth sey.

---

### D i e S t o i k e r.

Die jedem über sich selbst nachdenkenden Menschen natürliche Bemerkung, das die Dinge außer uns, je nachdem sie uns entweder nützlich oder schädlich sind, verschiedene Bewegungen des Willens hervorbringen, ist auch die erste und sehr einfache Grundlage des ganzen stoischen Moralsystems. Die Beobachtung ihrer selbst lehrte sie, das wir ein gewisses Bestreben, ein gewisses Sehnen der Seele empfinden, wenn wir eine Vorstellung von einem uns nützlichschein-

nen-



nenden Gegenstände bekommen; daß wir hingegen ein gewisses Abkehren, ein gewisses Zurückweichen der Seele empfinden, wenn wir an etwas uns schädlich dünkendes denken. Diese ersten Bewegungen des Willens, die noch keine Entschlüsse, keine Vorsätze sind, manchemahl auch gar nicht werden, nennen sie *ὄρεση* und *ἀφορεση*, und definiren die erste durch ein Bestreben der Seele nach etwas, vermöge des Gegensatzes kann also die *ἀφορεση* nichts anders als eine Entfernung der Seele von einer Sache seyn. Diese ersten Vorstellungen nun werden hernach durch den Verstand näher betrachtet, ihre wahre Natur wird nach gewissen Regeln untersucht; findet man alsdenn, daß die Dinge, von welchen sie entstehen, nicht wirklich nützlich oder schädlich sind, so hält man den Beyfall zurück, und fällt über sie kein Urtheil, daß sie begehrt oder nicht begehrt zu werden verdienen; findet man sie hingegen wirklich nützlich oder schädlich, so urtheilt man mit Beyfall, daß sie es sind, und nach diesem Beyfalle richtet sich die Begierde oder der Abscheu.

Die Folge hiervon ist, daß die Bewegungen des Willens frey sind, das heißt, daß es in unserer Gewalt steht, zu begehren und nicht zu begehren, und daß nichts außer uns uns zwin-



gen kann, zu begehren und zu verabscheuen. Niemand, sagen die Stoiker, kann uns hindern, der Wahrheit Beyfall zu geben, uns zwingen, das Falsche für wahr zu halten, hierinn also ist unsere Wahl frey, über allen Zwang, alle Hindernisse erhaben. Eber: so verhält es sich auch mit dem Begehren und Verabscheuen, denn nichts kann eine Begierde überwinden, als eine andere Begierde. Aber ist nicht da äusserer Zwang, wenn wir von jemand durch Drohungen des Todes etwas zu begehren oder zu verabscheuen bewogen werden? Auch da nicht; denn die Ursache, warum wir uns durch solche Drohungen bewegen lassen, liegt in unserer eigenen Meynung, nach der wir es für besser halten, den Drohungen nachzugeben, als zu sterben. Auch hier also zwingt uns nicht der Drohende, sondern unsere Meynung, das heisst, eine Begierde erzwingt die andere. Hierzu setzen sie noch den Grund, daß Gott nicht genug für uns gesorgt, und sich nicht als Gott gegen uns bezeigt haben würde, wenn er nicht unsere vernünftige Seele, die ein Theil seines Wesens ist, von allem äussern Zwange, auch selbst von dem, den er selbst verursachen könnte, frey gemacht hätte.

Die Begierde zur Erhaltung nannten die Stoiker die Selbstliebe, und behaupteten, daß diese



diese die erste und wesentliche Begierde aller Thiere sey. Denn, sagten sie, 1) kleine Kinder sehnen sich nach dem ihnen nützlichen, und entfernen sich von dem ihnen schädlichen, noch ehe sie einige Kenntniß von Vergnügen und Schmerz erlangt haben. Daraus erhellt unwiderstprechlich, daß die erste Begierde bloß auf Selbsterhaltung geht, und Selbstliebe ist. 2) Die Natur hat uns so gebildet, daß wir uns selbst lieben müssen; denn es schickte sich nicht für ihre Weisheit, daß sie das Thier gegen sich selbst feindselig, oder auch gleichgültig machte, es blieb also nichts übrig, als ihm Liebe zu sich selbst einzuflößen. Diesen kurzen Schluß des Laerz erläutert und verstärkt Seneka durch folgende Bemerkungen: wenn wir Vergnügen suchen, so suchen wir es für uns; wenn wir Schmerz fliehen, so fliehen wir ihn um unserntwillen; also thun wir alles um unserer selbst willen, das heißt, die Sorge für uns geht über alles. Diese Selbstliebe ist in allen Thieren, und wird mit allen Thieren geboren. Da nun ein jedes Thier sich selbst liebt, so sucht es 1) sich selbst zu erhalten, und seinen Zustand, seine natürliche Einrichtung (*statum συζωον*) fortwähren zu lassen. 2) Diejenigen Dinge zu erlangen, die zu diesem Endzwecke etwas beyzutragen scheinen. Das hingegen flieht es seinen Untergang, und alle diejenigen Dinge, die ihn



verursachen zu können scheinen. Das sinnliche Vergnügen gehört folglich nicht unter diejenigen Dinge, die wir von Natur begehren, denn theils ist das nichts, als eine nothwendige Folge (επιγεννημα) von dem Besitze solcher Dinge, die der Natur gemäß sind, weil auch Pflanzen, und überhaupt alle Thiere nur bann munter und lustig sind, wenn sie sich in einem ihrer Natur angemessenen Zustande befinden; theils aber würden viele üble und unanständige Folgen daraus entstehen, wenn man das sinnliche Vergnügen unter die von Natur zuerst begehrten Dinge rechnen wollte.

Wenn wir also alles das begehren, was zu unserer Erhaltung dient, und das verabscheuen, was uns Untergang droht; und wenn Gesundheit, Stärke, Kenntnisse von mancherley Gegenständen das erste, Krankheit, Schwäche, Unwissenheit das letzte hervorbringen: so ist offenbar, daß die erstern von Natur begehrt, die letztern hingegen von Natur verabscheut werden. Daher nannten sie die erstere Gattung, ursprünglich der Natur gemäß, Dinge, und behaupteten von ihnen, daß wir sie um ihrer selbst willen, nicht aus einer andern äußern Absicht, begehren. Denn, sagten sie, 1) kein Mensch will lieber einen kranken, [geschwächten, gelähmten, als einen gefunden, starken, vollkommenen Körper

per



per. 2) Auch die Kenntnisse der Dinge suchen wir um ihrer selbst willen; denn die Wahrheit ist uns von Natur angenehm, und auch kleine Kinder vergnügen sich, wenn sie selbst etwas ausgedacht haben, ohne einen Vortheil davon zu erwarten. 3) Aus eben dem Grunde suchen wir auch Künste und Wissenschaften, weil wir nämlich das Wahre von Natur lieben, das Falsche hassen, und weil Künste und Wissenschaften Ordnung und Vernunft in sich schließen.

Unsere erste Begierde, behaupteten sie ferner, treibt uns freylich an, das zu suchen, was zu unserer Erhaltung dient, und das zu entfernen, was uns Zerstörung droht: allein, sobald wir Verstand bekommen, und uns von der Ordnung und dem Zusammenhange der Handlungen Begriffe machen: so achten wir diese weit höher, als alles, was wir zuerst begehrt hatten, und ziehen daraus den Schluss, daß das Anständige oder Rühmliche, welches in der Uebereinstimmung unserer Handlungen besteht, das höchste und beehrungswürdigste Gut des Menschen ist.

Dem Einwurfe, den man ihnen machen könnte, daß die Menschen nicht fähig sind, für andere zu sorgen, und überhaupt gemeinnützige Handlungen zu verrichten, wenn sie



alles um ihrer selbst willen thun, — diesem Einwurfe suchen sie dadurch zu begegnen, daß sie behaupten: Gott habe die Natur der vernünftigen Geschöpfe so eingerichtet, daß sie das, was ihnen gut und nützlich ist, nicht erlangen können, wenn sie nicht zugleich für das gemeine Beste sorgen. Die Selbstliebe macht uns also auch nicht unfähig, Andern Gutes zu thun.

Die uns umgebenden Dinge haben ein dreyfaches Verhältniß zu unserer Natur: einige nämlich nutzen, andere schaden, noch andere thun keins von beyden. Die erstern sind nothwendig unserer Natur angemessen, die andern ihr entgegen, die letztern keins von beyden. Hieraus folgt nothwendig, daß wir die ersten begehren, die andern verabscheuen, die letzten weder begehren noch verabscheuen müssen; und daraus entspringt die Folge, daß alle Dinge entweder gut, oder böse, oder gleichgültig sind.

Die Bedeutung des Nützlichen schränkten die Stoiker auf diejenigen Dinge ein, die Tugend bewirken, und nannten diejenigen hingegen schädlich, die uns lasterhaft machen. Gut, sagten sie ferner, ist das Nützliche, und nicht vom Nützlichen Verschiedene. Diese zuerst angenommene Bedeutung des

Worts



Worts Gut ward in der Folge so verändert: Gut ist nicht allein das, was nützt, sondern auch das, was nützen kann; und zufälliger Weise nützt. So entstanden also drey verschiedene Bedeutungen des Worts Gut und mit ihnen auch drey verschiedene Gattungen des Guten: 1) was nützlich ist; 2) was zufälliger Weise nützt; 3) was zu nützen im Stande ist. Zu der ersten Gattung gehört allein die Tugend, zu der andern die Tugend und tugendhaften Handlungen, und zu der dritten, Tugend, tugendhafte Handlungen und tugendhafte Leute.

Nach eben den Grundsätzen kann man ferner sagen: gut ist dasjenige, was Begierde nach sich erweckt, was das Bestreben der Seele nach sich der Natur gemäß erregt, was der Natur eines vernünftigen Geschöpfes vollkommen angemessen ist; denn das, was allezeit nützt, ist auch der Natur eines vernünftigen Geschöpfes zugleich vollkommen gemäß, und eben dadurch bekehrungswürdig. Alle diese Erklärungen geben den Grundsatz: nur dasjenige ist gut, was allezeit und unveränderlich den vernünftigen Geschöpfen nützlich ist.

Den Beweis dieses Satzes führen sie erstlich aus den allen Menschen gemeinschaftli-



chen Begriffen, die eben deswegen, weil sie dem ganzen menschlichen Geschlechte eigen sind, für völlig einleuchtend und wahr von ihnen gehalten werden; zweytens aus der Uebereinstimmung der Tugenden mit der menschlichen Natur. Denn, wir finden die Glückseligkeit nicht in Reichthum, nicht in der künstlichen Zusammenflechtung logischer Argumente, nicht im wollüstigen Leben, sie liegt also in der Verrichtung solcher Dinge, die der Natur des Menschen gemäß sind, das heist, in richtigen und brauchbaren praktischen Grundsätzen. Diese aber sind allein solche, die uns überzeugen, daß nichts dem Menschen gut ist, was ihn nicht gerecht, mäßig, standhaft und frey gesinnt macht; nichts hingegen böse, als was das Gegentheil von diesem hervorbringt.

Die erste Folge des Begriffs vom Guten ist, daß nichts wirklich gut seyn kann, als was Tugend ist; denn nur die Tugend allein ist stets der menschlichen Natur angemessen, alles andere ist theils bald nützlich, bald schädlich, theils auch den unvernünftigen Thieren mit dem Menschen gemein.

Ist nun die Tugend allein gut: so folgt zweytens, daß das Gute und Böse allein in solchen Dingen sich findet, die wir völlig in  
unse-



unserer Gewalt haben, das heist, in unserer eigenen freyen Wahl, und der Art, wie wir wählen; dafs alles, was den Körper angeht, gleichgültig ist.

Besteht das Gute allein in dem richtigen Gebrauche unserer Begierden, und können diese ohne Vernunft nicht regiert werden: so ist offenbar, dafs ohne Vernunft kein Gut seyn kann. Die Sinne können also über das Gute und Böse nicht urtheilen; denn wenn wir uns nach ihrem Ausspruche richten müssen: so dürfen wir kein einziges Vergnügen ausschlagen, und keinem einzigen Schmerze freywillig uns unterwerfen, weil die Sinne jenes immer für angenehm, diesen aber für unangenehm erkennen. Diels bestätigt auch die tägliche Erfahrung. Hierzu kommt noch, dafs die Sinne unstreitig nicht so viel Würde und Ansehen haben, als die Vernunft; geben wir nun den Sinnen das Recht, über Gutes und Böses zu urtheilen: so ziehen wir auf eine verkehrte Art das Schlechtere und Niedrigere dem Bessern und Erhabenern vor. Vergnügen und Schmerz können endlich auch Kinder, die noch nicht zur Vollkommenheit des Menschen gelangt sind, auch unvernünftige Thiere, die sich nie zur Höhe des menschlichen Geistes erheben, empfinden. Nehmen wir also an, dafs das Gute und Böse



durch die Sinne beurtheilt wird, so machen wir Kinder und unvernünftige Thiere ausgebildeten und mit Vernunft begabten Menschen gleich.

Ist die Tugend allein gut: so ist im Gegentheil das Laster allein böse; denn das Laster ist dasjenige, was schadet. Auch das Böse unterschieden die Stoiker 1) in dasjenige, was allezeit schadet, 2) was zufälliger Weise schadet, und 3) was schaden kann.

Aus den bisher gegebenen Erklärungen des Guten fließen unmittelbar folgende ihm zukommende Eigenschaften: 1) es ist vortheilhaft; denn da es nützlich und immer nützlich ist: so ersetzt es uns die Mühe, die wir darauf wenden, es zu erlangen; 2) es ist brauchbar; denn weil es nützlich ist, so ist es eben dadurch geschickt, zu unserm Vortheil angewandt zu werden; 3) es ist werth, daß man es gebrauche, weil der Gebrauch, den man davon macht, allemahl lobenswürdig ist; 4) es ist werth begehrt zu werden, weil es unserer Natur so angemessen ist, daß die Vernunft uns allemahl befiehlt, es zu wählen; 5) es ist rechtmäßig, weil es mit den Gesetzen sowohl unserer, als auch der ganzen Natur übereinstimmt; 6) es ist endlich und vorzüglich schön oder anständig.

Das



Das Anständige nennen sie, sagt Laerz, das vollkommene Gut, welches alle diejenigen Theile in sich schliesst, die die Natur der Dinge erfordert. Es werden daher zu ihm folgende vier Stücke gerechnet: 1) die Gerechtigkeit, 2) die Standhaftigkeit, 3) der Anstand, und 4) der Verstand, weil alle diese Dinge erfordert werden, wenn man eine anständige, lobenswürdige Handlung verrichten will.

Den Satz: das Anständige ist gut, bestimmen sie so: alles, was anständig ist, ist zugleich gut, und nichts als das Anständige ist gut. Sie beweisen ihn, weil er die Hauptstütze ihrer ganzen Sittenlehre ist, mit vielen Gründen, die sich aber alle auf den Grundsatz stützen: dass das Anständige allein der Natur und Würde des Menschen gemäfs ist.

Ist nichts gut, als das Anständige: so ist im Gegentheil nichts böse, als das Schändliche. Niemand kann standhaft, sich selbst gleich, edel und groß gesinnt seyn, der nicht den Schmerz für etwas nicht Böses hält. Denn, wer den Schmerz für ein Uebel erkennt, fürchtet ihn nothwendig; derjenige aber, der eine grofse, edle Seele hat, muss alle menschlichen Zufälle verachten, und dieses kann er nicht thun, wenn er etwas anderes, als das Schändliche



liche, für böse hält: also ist nichts böse, als die Schande.

Das höchste und äufferste Gut, auf welches sich alle übrigen beziehen, und aus welchem alle Regeln gut und glücklich zu leben, abgeleitet werden müssen, war den Alten überhaupt nichts anders. als der höchste Grundsatz der Sittenlehre, weil er die allgemeinste Vorschrift ist, nach der wir leben müssen, und aus dem alle übrigen Lebensregeln fliessen.

Dieses höchste Gut (τελος, finem bonorum), oder diesen höchsten Grundsatz der Moral drückten die Stoiker auf eine verschiedene, im Grunde aber übereinstimmende Art aus. Einige sagten: man mußs harmonisch leben; und erklärten, dafs nach einer einzigen und mit sich selbst übereinstimmenden Methode leben, harmonisch leben sey. Andere behaupteten, man müsse der Natur gemäfs leben, das heifst, so leben, dafs man wisse, was die Natur verlangt, das wähle, was der Natur gemäfs, das hingegen verwerfe, was ihr zuwider sey; oder nach den Vorschriften der Tugend leben, und die übrigen der Natur gemäßen Dinge denn nehmen, wenn sie der Tugend nicht entgegen sind. Chrysipp verwandelte diese Regel in folgendes Gesetz:



Gesetz : man muß sich nach den Gesetzen der ganzen Natur und nach der Einrichtung der menschlichen Natur besonders richten, so daß man den von sich selbst und der ganzen Natur erworbenen Kenntnissen gemäß lebt. Auch diesen Ausdruck fand Diogenes noch nicht bequem genug. Er verwandelte ihn daher in folgenden: man muß in der Auswahl der der Natur gemäßen Dinge vernünftig verfahren. Archedemus endlich machte die Regel daraus : man muß so leben, daß man alle Pflichten erfülle, indem man das wählt, was der Natur gemäß ist, und das verwirft, was ihr widerspricht.

Der Natur gemäß leben, ist, vernünftig leben, vernünftig leben, ist, tugendhaft leben, tugendhaft leben, ist, anständig leben. Da also der Natur gemäß leben, das höchste Gut ist: so folgt von selbst, daß anständig leben das höchste Gesetz ist, nach dem sich der Mensch richten muß, um glücklich zu werden. Diefes erhellet noch mehr aus der Natur des Menschen selbst, die ihn, wenn er auf die Welt kommt, und noch nicht mit allen den Vorzügen ausgerüstet ist, welche ihn so sehr über andere Thiere erheben, unaufhörlich treibt, bloß für seine Erhaltung zu sorgen, sobald aber die Natur anfängt, sich zu entwickeln, es ihm zur Nothwendigkeit macht,



macht, vernünftig zu handeln. Denn durch sie lernt er seinen großen Vorzug vor den Thieren erkennen, sich selbst in seiner ganzen Größe fühlen; durch sie sieht er Ordnung, Zusammenhang, Zweckmäßigkeit in den Handlungen; durch sie überzeugt er sich, daß Anstand, Würde, Verbindung und Uebereinstimmung aller Handlungen weit edler und seiner würdiger sey, als, gleich den Thieren, ohne Absicht, Plan, Regel, und Ueberlegung zu leben; durch sie also erkennt er, daß er sich selbst nur dann völlig genug thun könne, wenn er anständig lebt. Der Mensch endlich ist ein vernünftiges Thier, und die Vernunft ist ihm von Gott dazu gegeben worden, daß er ihrem Rathe folgen soll. So wie nun die unvernünftigen Thiere bloß nach unvernünftigen Begierden leben, und so wie es ihrer Natur gemäß ist, sich nach diesen Begierden richten: so muß auch der Mensch den Regeln der Vernunft gemäß leben, und so ist es auch seiner Natur angemessen, vernünftig, das heißt, anständig zu leben.

Ist das Anständige das einzige, das höchste Gut: so folgt unwidersprechlich, daß es um seiner selbst willen begehrt werden muß. Außer dieser natürlichen Folge der Ideen bedienen sich die Stoiker auch noch folgender Beweise, diesen Satz zu bestätigen:

1) Es



1) Es ist uns natürlich, das Anständige allemahl allen übrigen Gütern vorzuziehen; denn auch der ärgste Geitzige, und der auf das heftigste nach einer Sache Trachtende, will immer lieber das, was er begehrt, ohne Verbrechen, als mit Verbrechen besitzen; und diess will er auch denn, wenn man ihm alle Furcht der Strafe benähme, die das Verbrechen nach sich ziehen könnte.

2) Wir streben nach Kenntniß von verborgenen und schwer zu ergründenden Dingen, wir suchen die Ursache der Bewegungen der Gestirne, der Ordnung der Weltkörper, ob wir gleich von diesen Kenntnissen nicht den geringsten Vortheil erwarten, und natürlicher Weise erwarten können. Niemand kann so einfältig und roh gesinnet seyn, daß er nicht wissenschaftliche Dinge, ohne Vortheil oder Wohlthun davon zu erwarten, zu wissen begehren sollte.

3) Die edlen Handlungen grosser Männer, ihre Worte, ihre Entwürfe bewundern wir und empfinden ein unwiderstehliches Vergnügen, wenn wir uns mit ihnen bekannt machen, obgleich sie uns nicht den geringsten Nutzen schaffen. Schändliche Handlungen verabscheuen wir auch alsdann, wenn sie uns nicht schaden können.



4) Viele groſſe Männer haben für ihr Vaterland, ihre Eltern, ihre Kinder den Tod muthig gewählt, ohne nach dieſem Leben einige Belohnung dafür zu erwarten. Sie haben uns alſo durch ihr Beiſpiel gezeigt, daß wir das Anſtändige von Natur und um ſeiner ſelbſt willen begehren.

Vergnügen darf kein Bewegungsgrund zur Tugend ſeyn. Denn 1) kein Menſch kann ſo niedrig und unedel von ſich ſelbſt denken, daß er in ſeinem ganzen Leben nichts weiter wünſchen ſollte, als durch alle möglichen Canäle Wohlluſt einzufaugen, daß er ſeine Seele ganz vernachläſſigen und allein dem Körper zu leben ſuchen ſollte; 2) die Tugend iſt zu erhaben, zu göttlich, die Wohlluſt zu niedrig, als daß beyde beyſammen wohnen könnten; 3) das höchſte Gut iſt unwandelbar, es ſättigt nicht, verurſacht auch keine Reue; die Wohlluſt aber hört dann auf, wenn ſie am meiſten ergötzt, ſie ſättigt bald und verurſacht Eckel; 4) derjenige kann nicht weiſe und tugendhaft ſeyn, den die Wohlluſt beſiegt: denn er kann nicht zugleich nach Wohlluſt trachten, und den Beſchwerlichkeiten, Gefahren des Lebens, der Armuth und allen übrigen Unannehmlichkeiten widerſtehn.

Obgleich die Tugend Vergnügen gewährt, ſo kann ſie doch nicht um des Vergnügens willen



willen begehrt werden, weil das Vergnügen nicht die einzige, sondern nur eine Mit Folge der Tugend ist, und weil der tugendhafte Mann dadurch, daß er nach Tugend strebt auch zugleich durch eine nothwendige Folge sich glücklich macht.

Das Anständige besteht in der Uebereinstimmung der Handlungen mit der Würde des Menschen und mit den Regeln der Tugend. Diese Uebereinstimmung kann nicht zu - auch nicht abnehmen; denn hat eine Handlung mehr Eigenschaften, als dazu erfordert werden, um vollkommen gut zu seyn; so ist sie nicht mehr genau gut, sie überschreitet das Ziel; hat sie aber weniger, so ist sie gleichfalls nicht vollkommen gut. Es kann also das eine nichts mehr und nichts weniger anständig seyn, als das andere, das heißt mit stoischen Worten, das höchste Gut wächst nicht und nimmt auch nicht ab. Alle äußere Umstände kommen bey der Beurtheilung einer Handlung, ob sie gut oder böse ist, nicht in Betrachtung; sie wird deswegen nicht anständiger, weil sie mehr Nutzen gestiftet, weil sie mehr Zeit und Mühe erfordert hat, sie zu verrichten; sondern es wird einzig und allein dabey auf ihre Uebereinstimmung mit den Regeln der Tugend gesehen. Folglich kann ein anständiges Leben, welches lang gewesen



ist, nicht besser seyn, als ein anderes, welches nur kurz gewähret hat; ein tugendhafter Mann, der vielen genutzt hat, kann nicht vorzüglicher seyn, als einer, der nur wenigen nützlich gewesen ist.

Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist gleichgültig, das heisst, es kann uns weder glücklich noch unglücklich machen.

Die Tugend macht glücklich; denn derjenige, der das Anständige für das höchste Gut hält, kann unmöglich durch Schmerz oder Vergnügen, Glück oder Unglück gerührt werden; und alles ausser ihm hat die Macht verloren, auf seine Seele zu wirken. Hiermit fällt ein sehr grosser Theil von den Ursachen weg, die gemeiniglich die Menschen missvergnügt, unruhig und unglücklich machen. Setzt ferner der Mensch sein Gut allein in solche Dinge, die völlig in seiner Gewalt stehen: so ist er vollkommen Herr über sein Glück und seine Zufriedenheit, ihm schlägt kein Voratz fehl, ihn hindert und stört nichts, er erfüllt allemahl seine Wünsche vollkommen. Alles höchste Gut wächst nicht, und nimmt nicht ab; ein jeder, der es besitzt, besitzt es vollkommen; daher sind alle Weise, alle, die den Vorschriften der Tugend gemäß handeln, gleich glücklich und vollkommen.



kommen so glücklich, als Gott selbst. — Ohne Tugend kann niemand glücklich seyn.

Dann halte dich für glücklich, sagt Seneka, wenn alle deine Zufriedenheit aus dir selbst hervorquellt, wenn deine Seele frey, erhaben, unerschrocken, unbeweglich, sich allein ihrer Tugenden freut, wenn dein ganzes Gut in der Seele liegt, wenn du den Menschen nur nach dem Theile schätzeest, durch den er ein Mensch ist, und das Schicksal mit seinen schwersten Schlägen dich nicht verwunden kann.

Was ist Tugend? Die Stoiker bemerkten drey verschiedene Bedeutungen dieses Worts, die erste, in der es überhaupt jede Vollkommenheit bezeichnet; die andere, in der es kontemplative Vollkommenheit, als Klugheit u. s. w., und die dritte, in der es physische Vollkommenheit des Menschen, als Gesundheit u. s. w. anzeigt. Kontemplative Vollkommenheiten (*αρετή θεωρηματική*) nennen sie die Tugenden deswegen, weil sie auf gewissen, durch Nachdenken herausgebrachten, und durch Vernunft für wahr erkannten Grundsätzen sich stützen. Klugheit, Gerechtigkeit u. s. w. können ohne Regeln der Handlungen, und ohne Untersuchungen über die-



se Regeln nicht gedacht werden. Diese mittlere Bedeutung nun ist diejenige, in der das Wort gemeiniglich genommen wird; denn durch die kontemplative Vollkommenheit handeln wir allein anständig und unserer Würde gemäß.

Zu dieser moralischen Vollkommenheit gehören zwey Stücke: 1) eine richtige und feste Kenntniß der Regeln, nach denen man handeln muß, und 2) eine durch Uebung erlangte Fertigkeit, in allen Fällen diesen Regeln gemäß zu verfahren. Das Wesen der Tugend besteht also in der vollkommenen Vernunft. Aus diesem Grunde heißt die Tugend auch eine harmonische Verfassung, eine sich selbst gleiche Verfassung der Seele im ganzen Leben.

Die Tugenden lassen sich nicht nur aus einem einzigen Grundsätze, sondern auch aus einander ableiten; und daher theilen die Stoiker sie in erste und abgeleitete.

Zu den ersten Tugenden rechnen sie die vier folgenden: 1) Klugheit, die eine Wissenschaft der guten und bösen, und weder guten noch bösen Dinge ist, oder die Wissenschaft von dem, was man thun, nicht thun, weder thun, noch nicht thun soll; 2) Standhaftigkeit, welche die Wissen-  
schaft



ſchaft der zu fürchtenden, nicht zu fürchtenden, und weder zu fürchtenden, noch nicht zu fürchtenden Dinge, oder eine Verfaſſung der Seele iſt, dadurch ſie geſchickt wird, den Geſetzen der Natur allemahl willig zu gehorchen, oder eine unbewegliche Gleichgültigkeit in Ertragung der fürchterlich ſcheinenden Dinge; oder endlich die Wiſſenſchaft von den Dingen, die man ertragen muß; 3) die Gerechtigkeit, die eine Wiſſenſchaft iſt, einem jeden das Seinige zu geben; 4) endlich die Mäßigkeit, die eine Wiſſenſchaft derjenigen Dinge iſt, die man wählen, meiden, und weder wählen, noch meiden muß.

Dieſe vier Tugenden begreifen alle Pflichten des Menſchen in ſich, ſind unzertrennliche Folgen des Anſtändigen und der menſchlichen Natur. Denn, als Menſchen ſind wir vernünftig, und als vernünftige Geſchöpfe ſind wir alle mit einander Bürger der Welt, und einem gemeinſchaftlichen Geſetze unterworfen. Als vernünftige Geſchöpfe ſind wir ferner mit allen Menſchen durch ein natürliches Band der Blutsfreundſchaft verknüpft, als vernünftige Geſchöpfe beſitzen wir einen Theil des göttlichen Weſens, und ſind daher Gottes Kinder, folglich alle mit einander Brüder, als vernünftige Geſchöpfe alſo müſ-



sen wir uns von den unvernünftigen Thieren durch zweckmäßige, wohl überlegte, das heist, kluge Handlungen, durch wohl geordnete und der Vernunft stets unterworfenen Begierden, das heist, Mäßigkeit, unterscheiden. Als Söhne Gottes und Bürger der Welt müssen wir den Naturgesetzen ohne Murren folgen, das heist, männlich und standhaft seyn. Als Brüder und Verwandte müssen wir andern Menschen das erweisen, was ihnen zukommt, das heist, gerecht seyn.

Die vernünftige Seele des Menschen ist ein Theil des göttlichen Wesens, ja ein Gott selbst, folglich ist es uns anständig und dieser hohen Würde gemäß, daß wir alles anwenden, diesen in uns wohnenden Gott durch keine niedrigen Handlungen zu beleidigen. Wir beleidigen ihn aber, sobald unsere Handlungen nicht diesen vier genannten Tugenden gemäß sind.

Wir können in der ganzen Natur nichts besseres finden, als Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Klugheit; denn es ist nichts nützlicheres und angenehmeres, weil dem vernünftigen Geschöpfe nothwendig das nützlich und angenehm ist, was seiner Natur anständig und würdig ist. Es ist



ist also Pflicht für uns, diesen Tugenden gemäß zu leben.

Alle Tugenden sind nicht allein in der Spekulation, sondern auch in der Ausübung miteinander verbunden, so dafs, wer eine Tugend vollkommen besitzt, sie alle hat, wer nach den Vorschriften einer handelt, allen gemäß handelt, und wer gegen eine sich veründigt, alle zusammen übertritt.

Der Tugend ist das Laster entgegengesetzt, folglich ist das Laster die Unwissenheit in eben den Dingen, deren Wissenschaft die Tugend ist. Zwischen diesen beyden äuffersten kann daher kein Mittelding Statt finden, so wie zwischen gerade und krumm nichts in der Mitte liegen kann; denn man mufs nothwendig entweder gerecht, oder ungerecht, mäßig, oder unmäßig seyn. — Das Laster allein macht unglücklich, und mufs um seiner selbst willen verabscheut werden, das ist, weil es schändlich ist, nicht weil es üble Folgen nach sich zieht. — Alle lasterhaften Handlungen sind gleich.

Obgleich alles, was nicht Tugend und Laster ist, gleichgültig ist: so ist es doch nicht so gleichgültig, dafs es weder unsere Begierden erweckt, noch nicht erweckt, weder



der Natur gemäß, noch entgegen ist; sondern vielmehr so, daß es zum tugendhaften Leben und zur Glückseligkeit des Menschen nichts beyträgt. Vermöge seiner Selbstliebe kann der Mensch nicht anders, als die der Natur gemäßen Dinge wählen, die entgegengesetzten verabscheuen, die mittlern weder begehren, noch verabscheuen, folglich müssen die gleichgültigen Dinge in Ansehung ihres Einflusses auf den Willen in drey verschiedene Klassen getheilt werden, solche nemlich, die Begierden, solche die Abscheu, und solche, die keins von beyden hervorbringen. Weil nun der Mensch nicht umhin kann, sich mit den gleichgültigen Dingen zu beschäftigen; so muß er auch nothwendig einige von ihnen vorziehen, andere verwerfen, in Ansehung ihrer etwas thun und etwas lassen. Nun aber kann und darf er hierbey nicht anders verfahren, als nach den Gesetzen der Vernunft; er wählt daher allemahl diejenigen von ihnen, die ihm dieser am gemäße-  
sten zu seyn scheinen, und verwirft hingegen diejenigen, die ihr entgegengesetzt sind. Eine solche Handlung, die so verrichtet ist, daß man einen annehmlichen und vernünftigen Grund angeben kann, warum sie verrichtet ist, oder verrichtet werden mußte, heißt eine Pflicht. Aus dieser Definition also erhellet, 1) daß die Pflichten sich mit  
Mit-



Mittel-Dingen beschäftigen, weil nur diese vorgezogen und nach vernünftigen Gründen genommen werden können. Nehmen ist von begehren wohl zu unterscheiden; denn was ich begehre, verlange ich mit Anstrengung, mit Heftigkeit, das halte ich für ein wahres Gut. Dieß sind aber alle diese Dinge nicht, folglich müssen wir uns auch keine große Mühe um sie geben, sondern sie nur nehmen, wenn sie uns angeboten werden. Aus dieser Definition erhellet 2) daß die Pflichten Mittel-Dinge sind, nicht vollkommene tugendhafte Handlungen, oder Güter; denn wenn sie das wären, so müßten sie sich auf die Gesetze der Tugend gründen, und aus den Tugenden unmittelbar fließen.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Obgleich, behauptet Schmid, der Grundsatz der eigenen Vollkommenheit, den die Stoische und in der Folge auch die Wolfische Schule an die Spitze aller sittlichen Grundsätze stellt, nicht nur als Naturgesetz des Willens, sondern auch als ein praktisches Gesetz desselben vernünftig, selbst auch moralisch ist, wenn dem *per se* te das *per se* alios nicht unter- sondern beygeordnet, und wenn, wie die Philosophie der Stoa richtig bemerkte, Vollkommenheit nicht wiederum dem Ver-



gnügen oder der Glückseligkeit, als Mittel untergeordnet wird: so läßt er sich doch auf keine Weise als oberster, absoluter Grundsatz des moralischen Verhaltens rechtfertigen. Denn man kommt entweder auf ein Naturgesetz, das in seiner natürlichen Gestalt kein Sittengesetz seyn kann, oder auf ein Sittengesetz, dessen Grund der praktischen Gültigkeit nicht unmittelbar evident ist, sondern ein höheres Princip voraussetzt, das ihm das Gepräge der Moralität giebt. Der erste Fall entsteht, wenn entweder innerer Genuss der Kräfte, und ihres Gebrauchs für sich selbst, oder Genuss der äußern Wirkungen, die aus dem Gebrauch der Kräfte erst entspringen, als das höchste Ziel festgesetzt wird, worauf alle verschiedene Kräfte bezogen und gerichtet werden sollen; und diese Klippe wollten die Stoiker gerne vermeiden. Der zweyte Fall entsteht, wenn man unter dem Hauptzweck, durch den man dem Grundsätze praktische Bedeutung und Anwendbarkeit ertheilen will, die Summe der Kräfte selbst, oder das höchstmögliche Maass eigner harmonischer Wirksamkeit versteht; und diese Klippe kann nur dadurch vermieden werden, daß man das *per se* sowohl als das *per alios* aus einem höhern Vernunftgesetze, nämlich aus der Idee eines Vernunftwesens als Zweckes an sich selbst, ablei-



ableitet. Diesen Gesichtspunkt überfahen die Stoiker, und so scheiterten sie, obwohl sie dem reinen Grundsatz nahe kamen. So wie sie die Anwendbarkeit ihrer Sittenlehre auf sinnlich eingeschränkte Wesen zu bestimmen vernachlässigten, und einen unvollständigen Begriff vom Wohlfeyn voraussetzten: so haben auch ihre Moralsysteme den grossen Fehler, daß sie manche Hauptbegriffe entweder gar nicht erklären, oder wenn sie erklären wollen, sich unaufhörlich in einem Zirkel herumdrehen. Ihr Princip ist: handle stets so, daß du deine Vollkommenheit beförderst, oder mache dich so vollkommen, als möglich. Frage ich nun, was ist Vollkommenheit? so ist die Antwort: was mit der Vernunft übereinstimmt. Und was stimmt mit der Vernunft überein? Das Gute. Und was ist Gut? Was Vollkommenheit befördert. — Oft sind auch die Bestimmungen ihrer Begriffe entweder so eng oder so weit, daß sie in der Anwendung auf einzelne Fälle bald inkonsequent verfahren, bald auch zu den spitzfindigsten Absurditäten ihre Zuflucht nehmen müssen.

---



## M o n t a i g n e.

Alle moralischen Urtheile beruhen, wie Montaigne behauptet, auf keinem eigentlichen und unwandelbaren Princip der Vernunft, noch auf irgend einer wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern lediglich auf zufälligen Einrichtungen menschlicher Willkühr, auf Gewöhnung an gewisse Begriffe und Sitten. Auch unsere Pflicht hat keine andere als zufällige Regel. Denn die Wahrheit muß sich überall gleich bleiben, Tugend müßte unter jedem Himmelsstriche Tugend, Laster in jedem Lande Laster seyn, wenn das Gesetz nach welchem wir die freyen Handlungen beurtheilen, in der Natur des Menschen gegründet seyn sollte. Wenn der Mensch die wahre und ächte Redlichkeit und Gerechtigkeit kannte, so würde er dieselbe nicht an die Beschaffenheit dieses oder jenes Landes binden; die Gestalt der Tugend würde sich nicht nach den Einfällen der Perfer oder Indianer richten. Was räth uns die Weltweisheit in dieser Noth? Dafs wir den Gesetzen unseres Landes folgen sollen; das heist, dem ungestümen Meer der Meinungen eines Volks, oder eines Regenten, welche mir die Gerechtigkeit mit so vielerley Farben abmahlen; und ihr so vielerley Gestalten geben werden, als in ihnen

Ver-



Veränderungen ihrer Leidenschaften vorgehen? Meine Urtheilskraft ist nicht so biegsam. Was ist das für Tugend, die heute in Ansehen steht, und morgen nicht, welche zu einem Laster wird, wenn man über einen Strom setzt? Was ist das für Wahrheit, welche dieses Gebürge einschränkt, und welche in den jenseits gelegenen Ländern eine Lüge wird?

Man behauptet freylich, um den Gesetzen einige Gewisheit zu ertheilen, daß es einige feste, stets währende und unveränderliche Gesetze gebe, welche dem menschlichen Geschlechte vermöge ihres eigenen Wesens eingeprägt wären. Doch ist man in der Anzahl derselben nicht einig. Einige nehmen drey, andere vier, einige mehr, andere weniger an; und selbst unter diesen drey oder vier auserlesenen Gesetzen ist nicht ein einziges, welches nicht bloß von einem Volke, sondern von vielen geläugnet und verworfen worden wäre. Nun ist der allgemeine Beyfall das einzige wahrscheinliche Zeichen, aus welchem man schliessen kann, daß es natürliche Gesetze giebt; denn wenn uns die Natur etwas wirklich verordnet hätte, so würden wir dasselbe ohne Zweifel einmüthig beobachten; und nicht allein ein ganzes Volk, sondern jeder Mensch insbesondere würde wahr-



wahrnehmen, daß ihm derjenige, welcher ihn diesem Gesetze entgegen zu handeln, antreiben wollte, Zwang und Gewalt anthätte. Allein es giebt kein solches allgemein anerkanntes Gesetz; denn in keiner Sache in der Welt findet man einen so großen Unterschied, als in den Gewohnheiten und in den Gesetzen. Der Kindermord, der Vaternord, die Gemeinschaft der Weiber, das Rauben, der freye Genuß allerley Arten von Wohlthäten, mit einem Worte, nichts ist so ausschweifend, das nicht bey einem Volke durch den Gebrauch eingeführt wäre.

Es ist glaublich, daß es natürliche Gesetze giebt, wie man bey andern Geschöpfen wahrnimmt; allein bey uns sind sie verlohren gegangen, weil die schöne menschliche Vernunft immer hat die Oberhand haben und gebieten wollen, und dadurch nach ihrer Eitelkeit und Unbeständigkeit die wahre Gestalt der Dinge verwirrt und vermischt hat. *Nihil itaque amplius nostrum est: quod nostrum dico, artis est.* — Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage. Was der Gewöhnung und Lehre unsrer Erzieher, was der Sitte unsers Landes gemäß ist, das ist sittlich gut; was ihr zuwiderläuft, ist sittlich böse. Es giebt keine andere Regel für den Menschen, als das zu thun, wozu er erzogen worden ist.

Beur-



## Beurtheilende Anmerkung.

Erziehung und Staat für Gründe der Moralität ausgeben, ist, sagt Schmid, die Maxime der moralischen Skeptiker, denn alsdann ist keine allgemeingültige Erkenntniß der Moralität möglich. Moral ist Charakteristik der herrschenden Sitte. Naturrecht eine bloße Chimäre, oder positives Gewohnheitsrecht, Religion ist Vorurtheil der Erziehung, Verehrung der Götter seines Vaterlandes, seiner Voreltern — entweder Nichts, oder Aberglaube.

Wäre der Grundsatz: „thue das, wozu du erzogen und gewöhnt bist“, der oberste praktische Grundsatz, so könnte der Begriff von Erziehung (wie und wozu der Mensch erzogen und gewöhnt werden sollte) nicht durch höhere praktische Principien bestimmt, sondern er müßte lediglich aus der Erfahrung geschöpft werden. Als dann könnte dieser Begriff nur ganz und gar partikulär und individuell, unbestimmt (sich selbst widersprechend) bedingt und zufällig seyn. Ein darauf gebauter Grundsatz könnte durchaus keine schlechthin allgemeinen, bestimmten u. s. f., also keine moralischen Lebensregeln hervorbringen.

Es ist freylich Thatfache, daß die sittlichen Begriffe, Urtheile, Gefühle und  
Hand.



Handlungen unendlich von einander abweichen; und es ist freylich nicht zu läugnen, daß der nächste Grund dieser Verschiedenheit offenbar in Verschiedenheit der Erziehung und früher Gewöhnung an gewisse Meynungen und Sitten liegt. Aber daraus folgt weder, daß es kein wesentliches, nothwendiges und unveränderliches Sittengesetz gebe — denn jenes Phänomen läßt sich hinreichend erklären, ohne daß man das Daseyn eines ewigen und praktischen Gesetzes läugnet; — noch, daß es praktisch nothwendig sey, der Gewöhnung und Erziehung, die man bekommen hat, schlechthin zu folgen — denn man kann, darf und soll sich in gewissem Maasse davon unabhängig machen.

Nach richtigen moralischen Begriffen von der Würde des Menschen und von seiner moralischen Natur, ist sittliche Erziehung nur Ausbildung und Entwicklung der sittlichen Natur-Anlage. Sie erzeugt nicht das Sittengesetz; sondern giebt nur theils rohen Stoff zur Bildung nach demselben her, theils Beyspiele als Reitze zur Selbstthätigkeit, theils gebildeten Stoff, aber bloß als verfinnlichtes Bild, der schon in dem Zögling, ihm unbewußt, vorhandenen Form, um darnach andern Stoff selbst nachzubilden, oder

den



den gegebenen weiter auszubilden. Dazu dienen die sogenannten leitenden Vorstellungen.

## S p i n o z a.

Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt, behauptet Jakobi, in der äussersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, darin festgehalten und ausgeführt ist. Um seine tiefsinnige Theorie des menschlichen Begehrungsvermögens in ihren Hauptgrundlinien darzustellen, hebe ich folgende Sätze seiner Ueberzeugungen aus:

- 1) Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet; und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muss.
- 2) Von den verschiedenen Aeusserungen des Seyns fliessen einige unmittelbar aus seinem Wesen. Dergleichen sind das abso-



lute und reale Kontinuum der Ausdehnung und des Denkens.

- 3) Das Denken, welches bloß eine Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz seyn. Es hängt ab von dem, worinn es sein Daseyn hat; es ist der Ausdruck davon und seine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige seyn, was die Substanz in Handlung setzt.
- 4) Die Begriffe (das ist: das Denken, in so fern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieser Inhalt, oder das was ihm entspricht, der Gegenstand des Begriffs, bringt das Denken nicht hervor.
- 5) Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem Denken verknüpft; es ist eine Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erste Quelle der Handlung, nie eine reine Ursache seyn.
- 6) Das Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist nichts anders als das Seyn das sich fühlt, oder das Bewußtseyn. Der Begriff ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn bestimmt, individuell und im Verhältniß mit



mit andern einzelnen Dingen ist. Der Wille ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn bestimmt ist, und als einzelnes Wesen handelt.

7) Ich handle bloßs gemäßs meinem Willen, so oft es geschieht, daß meine Handlungen ihm entsprechen; aber es ist nicht mein Wille, was mich handeln macht. Die entgegengesetzte Meinung kommt daher, daß wir sehr wohl wissen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wissen, was uns wollen und verlangen macht. Wegen dieser Unwissenheit glauben wir unser Wollen hervorzubringen durch den Willen selbst, und gehen oft so weit, ihm selbst unsere Begierden zuzuschreiben.

8) Angenehm oder unangenehm empfinden, begehren, verabscheuen, sind beym Spinoza Arten des Denkens, Vorstellungen; diese sind bald vollständig, bald unvollständig, je nachdem wir entweder ganz, oder nur zum Theil die Ursachen davon bewirken, das heißt, je nachdem sie ganz oder zum Theil in der Sphäre unseres Bewußtseyns liegen. Angenehm oder unangenehm empfinden, begehren, verabscheuen, wollen und nicht wollen, sind im Grunde nur Arten des Bejahens und Verneinens, welche



jeder Begriff, als Begriff, nothwendig mit sich führt a).

- 9) Auf die Frage: was bestimmt den Menschen, gewisse Dinge zu verneinen, oder zu bejahen, wenn sein ganzes Empfindungs- und Begehrungsvermögen hierauf hinauskommt? — antwortet unser Weltweise, dals der Mensch eine bestimmte Weise sey, durch die sich die wirkfame Macht Gottes ausdrückt; diese kann in sich nichts enthalten, was jene zerstöhren, ihr Daseyn aufheben könnte, vielmehr mufs sie sich wider alles setzen, was sie von aussen her zerstöhren könnte. Der Mensch hat also den natürlichen Trieb, in seinem Seyn zu beharren; so wie die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieses einzelnen Dinges zum Gegenstande hat b).

10)

a) In mente nulla datur volitio, siue affirmatio, et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involuit. Ethic. P. II. Prop. XLIX.

b) Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Res enim singulares modi sunt, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc est, res, quae dei potentiam, qua deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, siue, quod ejus existentiam tollat; sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur



10) Dieses Bestreben ist nichts anders, als das wirkliche Wesen des Dinges selbst, das was wir seine Natur nennen c).

11) Das Individuum sucht sich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewissen Zwecke zu erhalten, sondern es sucht sich zu erhalten, allein um sich zu erhalten, und weil dieß seine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das ist, was es ist, so verlangt.

12) Ein Affekt ist demnach eine Bestimmung des Körpers, wodurch sein wirksames Vermögen befördert oder eingeschränkt wird, und der Begriff von derselben. Die Be-

E 3

grif-

ponitur; adeoque, quantum potest, et in se est, in suo esse perseverare conatur. Ethic. P. III. Prop. VI.

c) Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur, nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata eorum natura necessario sequitur; quare cujuscunque rei potentia, siue conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est potentia, siue conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam, siue actualem essentiam. Ethic. P. III. Prop. VII.



griffe von jenen Bestimmungen befördern oder hindern die Wirksamkeit unseres Geistes d).

- 13) Eine angenehme Empfindung ist also der Uebergang des Menschen von geringerer Vollkommenheit zu gröfserer, eine unangenehme, der Uebergang desselben von gröfserer Vollkommenheit zu geringerer. Das Streben sich zu erhalten, nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in so fern es vom Gefühl begleitet ist; so dafs die Begierde nichts anders ist, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung seines Wesens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieses Strebens. Eine Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, sofern es durch eine jede gegebene Beschaffenheit bestimmt ist etwas zu thun, oder wie Spinoza sich anderswo ausdrückt, das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur nothwendig folgt, was zu seiner Erhaltung dient. Demnach begehrt der Mensch

d) Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas. Ethic. P. III. Defin. III. — Quidquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat vel coercet. Prop. XI,



Mensch nichts, weil er es für gut hält, sondern er hält etwas für gut, weil er es begehrt; er nennt gut, was der Begierde entspricht, und was ihr entgegen ist, böse. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtseyn verknüpften Triebe also, entspringt unsere Kenntniß des Guten und Bösen, und es ist eine handgreifliche Ungereimtheit, sich das Gegentheil einzubilden, und die Ursache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, so ist auch er nichts anders als der Trieb oder die Begierde, in so fern dieselben bloß als Vorstellungen, oder allein im denkenden Wesen vorhanden sind. Er ist also nichts als der mit der Begierde beschäftigte Verstand. Der Verstand (welcher nichts als die Seele selbst ist, in so fern sie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verschiedenen Modifikationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche sich nach der Zusammensetzung seines Wesens, und nach seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Dingen richten, entscheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der besondern Natur des einzelnen Dinges, so weit er dieselbe wahrzunehmen im Stande ist. Aber seine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen besteht, bestimmt so wenig die



Handlungen des einzelnen Dinges, als seine anderen Entscheidungen oder Urtheile, sie seyen welche sie wollen, die Natur der Dinge bestimmen e).

14) Spinoza ist fern alle Freyheit zu läugnen und behauptet, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit besteht, nach seiner Ueberzeugung, nicht in einem erträumten Vermögen

e) Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinatur concipitur ad aliquid agendum. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Ethic. P. III. Prop. IX. — Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii. — Dem. Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest, hoc est, quod nostram agendi potentiam augeat vel minuat, juvat, vel coercet. Quatenus itaque rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam aut malam vocamus; atque adeo boni et mali cognitio nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae affectu necessario sequitur. At haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori, hoc est, haec idea ab ipso affectu siue ab idea corporis affectionis revera non distinguitur, nisi solo conceptu; ergo haec cognitio boni at mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus ejusdem sumus conscii. P. IV. Prop. VIII.



mögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist, behauptet er, eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, Kraft dessen es von ihm abhänge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die Freyheit des Menschen ist das Wesen des Menschen selbst; das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist. In so fern er allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er ist, und der nur durch sich selbst ist, besitzt demnach die absolute Freyheit f).

15) Tugend ist Handlung nach eigenen Gesetzen, oder Selbstthätigkeit, absolute Frey-

E 5

Frey-

f) Spinoza bekam schon sehr geläuterte Begriffe über die sogenannte Freyheit des Menschen aus der Schule des Des Cartes, wiewohl dieser von dem eigentlichen Fatalismus noch weit entfernt war. Die klassische Stelle hierüber ist bey ihm in den Meditat. de prima philosophia IV. pag. 32. Von Spinoza gehört besonders hierher Ethic. P. I. Appendix. P. II. Prop. XLVIII. bis zu Ende des Theils.



Freyheit g), keiner fremden Belohnung fähig oder bedürftig, sondern ihr eigener Lohn; eine sich selbst gleiche, harmonische, freye, und Harmonie freyer Wesen bewirkende Handlungsweise.

### Beurtheilende Anmerkung.

Spinozas moralische Ideen treffen gewissermaßen mit den Stoischen zusammen; und es gilt also in so fern von ihnen, was über diese am gehörigen Orte, und über deren Entstehung, in der Einleitung erinnert worden ist. Sie erscheinen zwar, behauptet Schmid, wenn man sich durch einige Formeln täuschen läßt, als die erhabensten, die in irgend einem neuern philosophischen Systeme nur gefunden werden. Bey genauerer Untersuchung aber läuft gleichwohl dieses ganze Moralsystem zuletzt auf Eigennutz hinaus, und hebt allen Unterschied zwischen Naturgesetzen und einem Sittengesetze völlig auf.

---

### Mandeville.

Der Mensch ohne Erziehung würde, behauptet Mandeville, wie jedes andere Thier  
 sei-

g) Ethic. P. IV. Def. VIII. Schol.



feinen Trieben folgen ; allein so würde er nicht in Gesellschaft leben können. Erst seitdem die Menschen in bürgerliche Gesellschaften traten , und ihre Kräfte zu gemeinschaftlicher Beförderung ihrer gemeinsamen Entzwecke verbanden , erforderte es das Interesse solcher Societäten , einige Handlungen durch besondere Achtung auszuzeichnen , weil sie dem öffentlichen Wohl der Gesellschaft mit Einschränkung des Privatwohls eines Einzelnen zuträglich wären ; an andere dagegen ein Gefühl von Verachtung zu knüpfen , weil sie mit dem gesellschaftlichen Interesse sich nicht vertrugen. Es bemühten sich daher einige ihn zu erziehen und zu diesem Zwecke zu bilden ; und um dieß zu bewerkstelligen , bedienten sie sich des Ehrtriebes , der sich in jedem Menschen so stark findet. Sie lobten den , der den Nutzen der Gesellschaft seinem eigenen vorzog ; und tadelten den , der das Gegentheil davon that. Jenes nannten sie vernünftig , dieß unvernünftig. Sie gaben den Namen L a s t e r , (um mich seiner Worte zu bedienen) à toute l'action , que l'homme commettrait pour satisfaire quelques uns de ses appetits , sans egard à l'interet public , den Namen Tugend hingegen , à toutes les actions , qui etant contraires au mouvements de la nature tendroient à procurer des avantages au prochain , et à vain-



vaincre toutes les passions, si l'on en excepte l'ambition raisonnable d'être bon. Er selbst faßt sein ganzes System kurz in folgenden Auspruch zusammen: les vertus morales sont des productions politiques que la flatterie engendra de l'orgueil. Strebe nach öffentlicher Achtung durch Beförderung dessen, was dem Zwecke der Gesellschaft entspricht — ist oberste Sittenregel; künstlich gerichteter Ehrtrieb einzige Triebfeder; Zweck des Staats ist einziger und letzter Zweck aller Moralität. Daher lehrt auch die Geschichte, daß die ersten Moralisten größtentheils Gesetzgeber waren, daß die moralischen Begriffe mit der Gesellschaft entstanden, mit ihrer Umänderung verändert, mit ihrer Ausbildung kultivirt worden sind, und noch immer mit den bürgerlichen Einrichtungen abgeändert, erweitert und verfeinert werden.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Mandeville kömmt, behauptet Schmid, mit Montaigne darinn überein, daß es keinen in der Natur gegründeten Unterschied zwischen Tugend und Laster gebe, sondern daß dieser von den Menschen willkührlich festgesetzt sey, und er giebt die Errichtung und Erhaltung der Gesellschaft als den Zweck an,



an, warum man diesen Unterschied festgesetzt habe.

Nach diesem Lehrbegriff ist das **Naturrecht** eine Chimäre. Nur durch den Staat, durch positive Gesetze entstehen Rechte. Sie sind alle erworben; selbst das Recht, sich Rechte zu erwerben, ist nicht ursprünglich. Religion ist durch und für den Staat erfunden. Ihre Verbindlichkeit beruht auf der Pflicht gegen den Staat, dessen Grundpfeiler sie ist. Ihr Interesse ist dem Interesse des Staats untergeordnet; mithin soll sie hauptsächlich der Zaum des Pöbels, ein Schreckbild gegen Rebellion seyn, und ist um so vollkommner, je mehr sie nur diesem Zwecke entspricht.

Es ist freylich als **Thatfache** gegründet, daß die sittlichen Gefühle und Begriffe mit dem Entstehen, dem Wachsthum und der innern Veredlung der Gesellschaft entstanden, sich fortbildeten und erweiterten, und immer vollkommner äusserten.

Allein dieses Faktum beweist keinesweges, daß in der bürgerlichen Gesellschaft der höchste Grund aller Moralität, in dem *intéret publique* ihr einziger Zweck, und in dem Ehrtrieb ihre einzige Triebfeder enthalten sey. Denn

a) läßt



- a) läßt sich dieses Faktum ohne Läugnung eines dem menschlichen Geiste wesentlichen Sittengesetzes erklären;
- b) andere innere Thatfachen und Ausprüche des gemeinen sittlichen Menschenverstandes streiten dagegen.

Wenn der Satz: „befördere durch deine freyen Handlungen das größte Interesse des Staats, dessen Bürger du bist“, der oberste praktische seyn sollte, so dürfte der Begriff von dem Staate und von dem Wohl (Interesse) desselben nicht durch höhere sittliche Principien bestimmt, sondern müßte aus der Erfahrung geschöpft werden, die hier nicht einmahl einen komparativ allgemeinen, geschweige denn einen schlechthin allgemeinen, bestimmten, unbedingten (denn ich kann fragen: warum soll ich mich für den Staat interessiren?) und nothwendigen Begriff und folglich auch keinen Grundsatz für schlechthin allgemeine u. s. f., das heißt, für sittliche Regeln hervorbringen kann. Werfe ich die Frage auf: warum soll ich das Wohl der Gesellschaft befördern? so ist die Antwort: um meines eigenen Vorthells willen. Wenn nun dieser aber mit dem Vortheil des Ganzen streitet, welcher ist vorzuziehen? Unstreitig der erstere, weil das Princip: „befördere das Wohl der

Ge-



Gesellschaft", offenbar aus dem Princip: „befördere dein eigenes Wohl", hergeleitet ist. Deshalb treffen auch dieses System nicht allein alle die Einwürfe, die gegen das Princip der Glückseligkeit und der Selbstliebe zu machen sind: sondern die Erklärungen des Mandeville von Tugend und Laster widersprechen sich auch selbst.

Endlich ist es falsch, setzt Kiesewetter hinzu, wenn Mandeville behauptet, dass man Tugend allein ausübe, um Ehre dadurch zu erlangen. Unsere Vernunft hält den nicht des großen Namens eines tugendhaften werth, der aus Ehrbegierde gute Handlungen thut, sondern sie legt nur dem diesen großen Namen bey, der eine gute Handlung bloß um ihrer selbst willen verrichtet. Freylich ist der Ehrtrieb derjenige unter allen sinnlichen Trieben, der am meisten sich dem durch die Vernunft gewirkten Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz und der Wirksamkeit der Vernunft nähert. Er kann, gehörig geleitet, vortrefliche Früchte tragen. Die Handlung aber ist doch immer, in so fern sie aus ihm fließt, deshalb nicht moralisch, ob sie gleich legal seyn kann. Da ferner der Ehrtrieb ein sinnlicher Trieb ist, wir aber, wenn wir der Sinnlichkeit folgen, nicht frey handeln, so hebt das Princip des Mandeville



deville alle Freyheit und auch so alle Moralität auf.

---

### Shaftesbury.

Nichts ist gut, behauptet Shaftesbury, als was dem Zweck des Ganzen gemäß ist, wenn das Ganze einen Plan hat.

Es ist schwer, bemerkt er dann, indem er den Begriff der Tugend selbst nach diesem Begriff vom Guten zu erklären anfängt, — es ist schwer, in einer Maschine einen Theil derselben zu erklären, wenn man das Ganze nicht kennt; folglich natürlich noch schwerer zu sagen, was für Zwecke die Theile der Natur haben, die wir im Ganzen nicht übersehen; aber wenn wir einen Theil den wir übersehen können, allein nehmen, so können wir die Verhältnisse und Zwecke seiner Theile wohl angeben.

Ein jedes Ding hat ein Wohl, das es seiner Natur nach sucht, folglich einen Zweck; was diesem entgegen ist, muß diesem Ding übel seyn. Da jedes Ding wieder ein Theil von dem ganzen Inbegriff aller Dinge seiner Art ist: so muß wenn etwas in diesem Ding ist, das der ganzen Art und ihrem Zweck entgegen



gegen ist, auch dieses Ding übel für die ganze Art seyn.

Gäbe es eine Kreatur, die ganz allein lebte, nicht liebte und nicht geliebt würde: so würden wir diese für unglücklich halten; sagte man uns aber, dafs sie nicht unglücklich wäre, so würden wir sie zwar für kein Ungeheuer halten, aber doch auch nicht gut nennen.

Wäre aber auch diese Kreatur, absolut betrachtet, gut; sie wäre aber doch Theil von einem System in der Natur; so könnte sie, wenn sie so allein in sich, und abgeschnitten von allem lebte dessen Theil sie wäre, nicht gut seyn.

Ob eine Kreatur, oder ein Thier, Theil von einem System sey, erkennt man daran, wenn etwas in ihr ist, das auf etwas auſser ihr Bezug hat.

Ist eine ganze Art von Geschöpfen so eingerichtet, dafs sie Bezug auf die Erhaltung einer andern Art haben; so ist wieder die ganze Art Theil eines solchen andern Systems. So finden wir alle Thiere verbunden in ein System; die Thiere wieder mit den Vegetabilien, und so alles mit der Erde, diese mit andern Globen, und alles im Univerſum



macht ein System, von dem jedes einzelne, Theil ist.

In diesem allen kann also kein besonderes Wohl für einen einzelnen Theil seyn; sondern in Absicht auf das Ganze, muß alles besondere Wohl oder Uebel, ein Wohl seyn.

Das wahre absolute Uebel, ist also nur das, was dem ganzen System des Universums Uebel ist; das Ueble der Theile aber ist eigentlich kein Uebel, wenn alles weise abgezweckt ist; sondern es ist auch das ein Wohl für das Ganze. Wer also beweisen will, daß etwas in sich übel sey, muß beweisen, daß es dem ganzen Universum übel sey. Hingegen in Rücksicht der Theile eines Theils, kann etwas so weit wohl für ein Uebel angegeben werden; z. B., wenn eine Art Thier dem ganzen Thiersystem schädlich wäre, so könnte sie so weit übel heißen. Ein Individuum, z. B., ein Mensch wäre den übrigen schädlich, so wäre er wieder so weit ein übler Mensch.

Dennoch nennen wir den nicht gut noch böse, der es ohne seine Neigung und Willen ist; den Rasenden, der andern Menschen schadet, nicht böse; den Gebundenen weil er niemand schadet, nicht gut. Man muß also auffuchen, welche Neigungen gut und natürlich-



türlich; welche böse und unnatürlich in einem Geschöpfe sind, das sich seiner Handlungen bewußt ist.

Zuerst also: alle Neigungen zu einem privat Wohl, das nur eingebildet ist, sind überflüssig, folglich ein Uebel.

Ist eine Neigung gut zum Privat-Wohl, aber, wenn sie auch gleich in ihren natürlichen Schranken bliebe, dennoch dem Wohl des ganzen Systems zuwider, so ist sie Uebel; und folglich in der Rücksicht, auch nicht einmahl zum Privat-Wohl gut.

Ist sie in ihren Schranken dem System nicht entgegen, sondern nur in ihrem Uebermaafs, so ist nur das Uebermaafs ein Uebel; und das nennt man eigentlich den Eigennutz.

Ist die Neigung zum Privat-Wohl nicht allein dem System nicht entgegen, sondern sogar nützlich; so ist ihr Mangel wirklich ein Uebel.

Die Neigung zum Privat-Wohl kann also sowohl gut als böse seyn, nämlich in dem Uebermaafs, und das, wenn sie dann auch schon durch einen Zufall dem System nutzt.

Was gethan wird um des Privat-Wohls willen, wenn es auch schon



dem Ganzen nützt, ist doch nicht weiter gut, als die Neigung wirklich das gemeine Wohl zum Zweck hat. Läßt die Kreatur handeln so gut sie will, wenn im Grund bloß das Privat-Wohl sie bewegt, so ist sie immer fehlerhaft, so oft die Neigung zum Privat-Vortheil, sie sey so mächtig, als sie will, das wahre Motiv der Handlung war, deren Motiv die natürliche Neigung für das Ganze seyn sollte.

Nichts was von außen zum Guten treibt, kann eine solche Kreatur gut machen, bis die Neigung zum Guten da ist.

Das ist also eine gute Kreatur: welche durch den natürlichen Hang ihrer Neigungen unmittelbar zum Guten getrieben, vom Uebel abgehalten wird.

Eine böse ist die: welche entweder keine Neigung hat, die stark genug wäre, sie zum Guten zu treiben, und vom Bösen abzuhalten; oder welche solche hat, die sie zu diesem treiben, von jenem abhalten. Wenn alle Neigungen in gehöriger Maass zum Wohl des Systems abzuwecken, so ist die ganze Kreatur ihrer Natur nach gut, wenn einige weniger oder mehr, so ist sie es nach dem Verhält-



hältnifs, und so kann selbst übertriebene Liebe und Güte fehlerhaft werden h).

F 3

Wir

h) Wann jetzt einer der himmlischen Richter Aeacus oder Rhadamant sich hinfetzte, und ohne einige Rücksicht auf Moralität der Handlungen, alles was in dem ganzen Universum geschieht, beurtheilen wollte: so würde er — merkt hier Schloffer an in seinem Werkchen über Shaftesbury von der Tugend S. 29. — ohne allen Zweifel nach diesem System richten. Er würde vor allen Dingen sich das System des ganzen Universums bekannt machen, und seinen Zweck ausfinden, das würde sein Gesetzbuch werden. Wenn er dieses gefunden hätte, so würde er von einem Weltsystem zum andern gehen, und alles was in jedem, in Rücksicht blofs auf dieses System gut oder übel ist, prüfen, und jenes für sich gut, dieses für das partikuläre Weltsystem übel, für das Ganze gut nennen; so würde er fort gehen, immer seinen Gesichtskreis kleiner nehmen, bis er auf die einzelnen Individuen käme, und auch da würde er auf gleiche Weise richten. Würde er dann die Augen von den Handlungen oder Wirkungen abwenden, und blofs auf die ersten Ursachen der Handlungen oder Wirkungen zurückgehen, die in jedem einzeln betrachteten Welt- oder Kreaturssystem, oder in jedem Individuo liegen; so würde er diese wieder nach dem Werth der Absicht, bald gut, bald übel nennen, und wer würde dagegen etwas haben? Denn, um richten zu können, muß man eine Regel haben; und welche andere sollte er finden



Wir haben nun gesehen , was Gut ist ;  
 laßt uns ferner sehen , was dann Tugend  
 und moralischer Werth sey ?

Eine

den , als die , welche in dem Bau und dem Gange der Systeme liegen ?

Wenn aber eine andere mindere Kreatur , welche eben so dächte , aber weder den Zweck des Universums , noch den Zweck des kleinsten Systems , an welchem sie gebunden ist , konnte , über den Werth der Handlungen selbstthätiger Geschöpfe richten wollte , wo würde diese ihre Regel hernehmen ?

Mich dünkt diese Kreatur würde wieder von da ausgehen , woher Shaftesbury sie führte. Doch würde ich , um mit meinem Raisonnement eben dahin zu kommen , wohin Shaftesbury will , einen andern Weg einschlagen , der fühlbarer ist für den Menscheninn , ihm mehr in der Nähe liegt. Shaftesburys System setzt die Kenntniß des Ganzen voraus , welche die Natur uns verlaget hat ; das meinige sollte bloß die Kenntniß des Menschen in seiner reinen Natur voraussetzen. Shaftesbury schließt aus dem Zweck des Ganzen , den ich doch bloß durch meinen Zweck erkennen kann , auf meinen Zweck ; ich würde aus meinem Zweck auf jenen schließen. Wenn Shaftesbury sagt , das ist dem Ganzen gut , also auch dir ; so würde ich sagen , das ist mir in dem ganzen Umfang meiner Existenz und deren ganzen Dauer gut , also auch dem Ganzen. Und Shaftesbury kommt in der Folge , wo er beweist , daß wenn wir für  
 das



Eine Kreatur die allgemeiner Begriffe fähig ist, hat nicht bloß Neigungen zu gewissen Handlungen, sondern selbst zu den Eigenschaften, woraus diese entspringen, als Güte, Dankbarkeit, Mitleiden, und Abneigung vor dem Gegentheil. So wie sie im sinnlichen nicht bloß den schönen Gegenstand, sondern auch die Schönheit selbst erkennt. Der Geist der mit Geistern lebt, sie sieht und hört, muß ein geistiges Ohr und Auge haben, um die Gedanken und Empfindungen eben so zu unterscheiden, wie das körperliche Auge und Ohr die Gestalten und die Töne; und mit diesen ist auch ein Wohlgefallen und Abscheu verbunden, so daß es eine bloße Affektation wäre, die Empfindung des Schönen und Erhabenen zu läugnen.

Diese Gestalten der Seele stehen ihr vor, wenn auch die Gegenstände (das ist hier, die Handlung) nicht wirklich vor ihr vorübergehen; und da das Herz sich von selbst dabey interessirt; so ist es unmöglich, daß es nicht

F 4

diese

das Ganze arbeiten, wir wirklich für uns arbeiteten, eben dahin. — —

Schlosser hat nach diesem Plane wirklich in dem genannten Werkchen die Grundzüge seines Moralsystems entwickelt, wie es sich am gehörigen Orte zeigen wird.



diese Seelengestalten nach dem unterscheiden sollte, was sie sind, schön oder häßlich.

Und wenn nun so die Seele die Gestalten der Seelen, und ihr Gutes und Uebels gegen die Systeme, oder gegen das Allgemeine beobachtet; so entsteht daher eine neue Prüfung des Herzens, ob es das, was wirklich dem Allgemeinen gut ist, mit Neigung umfasse und liebe, oder ob es das Böse so ergreife.

Und das ist es eben, was der Seele den moralischen Werth und die Tugend giebt; wenn sie faßt den Sinn für das gemeine Wohl, und die Wissenschaft von dem, was nach diesem Sinn gut ist. Das ist aber nur ein Vorzug für die Wesen, welche allgemeiner Begriffe fähig sind. Denn wenn man schon andere, zum Beyspiel ein Thier, auch böse nennen kann oder gut, so kann man es doch nicht tugendhaft nennen. Ueberhaupt, wenn eine Kreatur auch noch so gütig, edel und mitleidig wäre, sie könnte aber den allgemeinen Begriff von moralischem Werth und Rechtschaffenheit nicht fassen, beydes nicht zum Gegenstand ihrer Neigung machen: so ist sie nicht für tugendhaft zu achten, denn nur durch diesen Begriff kann eine Kreatur Sinn für Recht und Unrecht erhalten.

Alles



Alles, was nicht aus fester, standhafter, sicherer Neigung zum Guten geschieht, und nicht wirklich dem ganzen System gut ist, ist nicht rechtschaffen, ist unrecht. Die That thut nicht allein. Sie kann wirklich schädlich seyn, wenn die Neigung fest, sicher und gerad ist zum Guten.

Auch wenn die Vorstellung von den Dingen, wegen eines Mangels in den sinnlichen Werkzeugen irrig wäre, die Neigung aber gut, sicher und fest, ist die That doch gut, und der, welcher sie mit dieser Neigung thut, moralisch würdig.

Ist aber die Vorstellung richtig, und das Urtheil falsch, so ist's anders; und dann wird eine dem Ganzen schädliche Handlung, welche der Handelnde, ob er gleich die Handlung sich richtig vorstellt, doch nach seinem falschen Urtheil als nützlich für das Ganze ansieht, wirklich böse und der Handelnde auch.

Doch da diese Urtheile oft so schwer sind, so ist ein leichter Fehler nicht zu achten, sondern nur die, welche jeder, wenn er nur wollte, leicht durch richtige Beurtheilung vermeiden könnte.

Und so weit hängt also Recht und Unrecht, moralisch Gut und Böse vom Urtheil eines je-



den ab; daß nichts unnatürliches, nichts, wodurch die Neigung zum Wohl des Ganzen zerstört wird, auch nicht unter dem Vorwand göttlichen Befehls gethan werde.

Vernunftlose Kreaturen sind nur gut oder böse, je nachdem sie der Sinn zum Guten oder Bösen treibt; aber denkende Kreaturen werden nach ihren Grundsätzen betrachtet, und sollten ihre sinnlichen Neigungen noch so schlimm seyn, wenn sie nicht ihren Grundsätzen gleichen, und sie nicht in Thaten ausbrechen, so ändert das den moralischen Werth nicht, ja der Widerstand vermehrt den moralischen Werth, ist wenigstens ein stärkerer Beweis davon. — Auf diese Weise giebt's Grade in der Tugend; und der Lasterhafteste der noch die geringste Biegsamkeit zum Guten hat, ist nicht ganz böse. — Deswegen läßt sich von einem Menschen nie sagen: er ist ganz böse.

Wenn das Wesen der Tugend darinn besteht, daß sie sey die verhältnißmäßige Neigung einer denkenden Kreatur gegen die moralischen Gegenstände von Recht und Unrecht; so folgt daß der Grund der Tugend nicht anders in dieser Kreatur fehlen könne, als dadurch, daß



- 1) entweder das rechte Gefühl von Recht und Unrecht weggenommen werde; oder dafs
- 2) ein falsches gegeben werde; oder dafs
- 3) Neigungen in die Kreatur kommen, welche dem rechten Gefühl entgegen und dem falschen beförderlich sind.

Was das Gegentheil von allem dem zu Stande bringt, vermehrt die Tugend.

Unter Gefühl von Recht versteht man nicht den Begriff davon; jeder hat den vom gemeinen Wohl, Freundschaft u. d. g.; sondern man spricht nur von dem Wohlgefallen und Mißfallen an der Idee von Recht und Unrecht. Jedermann weifs, dafs freywillige Beleidigung des einen, dem Beleidiger Haß und Feindschaft der andern zuzieht.

Folglich muß jedermann ein Gefühl davon haben, dafs Unrecht bestraft, und Recht belohnt werde. Soll also das was zum Wesen der Tugend gerechnet wird, etwas besonders seyn, so kann man darunter nichts verstehen, als Liebe zum Recht, und Haß gegen das Unrecht, ohne Furcht vor Strafe und ohne Begierde nach Lohn.

Niemand ist so unnatürlich, dafs er nicht dieses Gefühl haben sollte, so wie auch niemand



mand ist, der nicht das Gefühl der Verwunderung hätte, und wenn also das Recht auch nicht schon von Natur liebenswürdig, das Unrecht hassenswürdig, folglich dieses Gefühl bloßs Einbildung wäre; so würde doch selbst das eingebildete Gefühl von der Natur herkommen; und nur lange Gewohnheit, Anstrengung und Mühe kann das verdrängen.

Wir sind verbunden, uns den Vorschriften der Tugend gemäß zu betragen, weil das privat Interesse der Menschen mit dem Interesse des ganzen Systems, wozu wir gehören, völlig unzertrennlich ist, und weil die moralische Rechtschaffenheit (das ist die Neigung für das ganze System) gerade das Wohl eines jeden, ihr Gegensatz sein Uebel ausmacht.

Es ist der größte Selbstgenuss, die stärkstmöglichste Neigung zum gemeinen Besten zu haben. Zu starke selbstige Neigungen machen elend. Unnatürliche Neigungen, die weder eigenes noch gemeines Wohl zum Zweck haben, machen am elendesten i).

Uebri-

i) Es ist schwer zu begreifen — merkt hier Schloffer an, wie ein Mann von Shaftesburys Scharfsinn sich solche Inkonssequenzen erlauben konnte. Nachdem wir zuerst von nichts hörten,



Uebrigens bemüht er sich zu beweisen, daß die Religion zur Tugend ganz entbehrlich sey; wenigstens daß sie nicht den Grund der Verbindlichkeit zur Tugend enthalte, sondern höchstens nur Werkzeug und zwar ein ziemlich zweydeutiges Werkzeug zur Ausführung seyn könne k).

---

### Hutcheson.

Die Natur der menschlichen Handlungen läßt sich nicht wohl verstehen, behauptet Hutcheson, ohne die Betrachtung der Neigungen

ten, als von dem gemeinen Wohl des Systems; überall darauf gewiesen, und so mühsam aus uns selbst herausgewiesen worden sind: so sagt man uns nun auf einmal: aber, das gemeine Wohl, das wir euch gepredigt haben, ist euer eigenes Wohl, und eben weil es das ist, so seyd ihr dazu verbunden.

k) Das Moralsystem des Anton Ashley Cooper Graf von Shaftesbury, der in seinen moralischen Untersuchungen zuerst auf den Grundsatz des sittlichen Gefühls geleitet wurde, wird alsdann nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie beurtheilt und das Fundament desselben als wankend und unsicher dargethan werden, wann die Ueberzeugungen des Hutcheson, der von demselben Grundsatz ausgeht, mitgetheilt worden sind.



gungen und Leidenschaften, das ist, derjenigen Veränderungen oder Handlungen der Seele, welche Folgen der Vorstellung gewisser Gegenstände oder Begebenheiten sind, die sich die Seele als gut oder böse denkt, vorauszusetzen. Bey dieser Untersuchung bedarf es weniger Beweise oder Schlüsse; bloß durch eine genaue Aufmerksamkeit auf das, was in unserer Seele vorgeht, und dessen wir uns bewußt sind, kann man darinnen zur Gewissheit gelangen.

1) Gegenstände, Handlungen oder Begebenheiten bekommen den Namen des Guten oder Uebels, in so fern sie, mittelbar oder unmittelbar, Ursachen oder Veranlassungen eines angenehmen oder unangenehmen Gefühls in irgend einem empfindenden Wesen sind. Um also die verschiedenen Gattungen des Guten oder Uebels zu verstehen, muß man die verschiedenen Empfindungsvermögen oder Sinne, die uns natürlich sind, kennen lernen.

Wenn wir jede Bestimmung der Seele, Begriffe, und Empfindungen von Vergnügen und Schmerz, ohne Zuthun des Willens, zu erhalten, einen Sinn nennen dürfen, so werden wir, außer den gewöhnlich dafür angenommen-



genommenen, noch viele andre Sinne finden. Ob es wohl in solchen Materien nicht leicht ist, genau bestimmte Eintheilungen festzusetzen, so wollen wir sie doch in folgende Klassen absondern. Eine geringe Betrachtung wird uns zeigen, daß es wirklich solche natürliche Vermögen in der menschlichen Seele giebt, in welche Ordnung man sie auch stellen mag.

In der ersten Klasse sind die äußerlichen Sinne, die gemeiniglich dafür bekannt sind.

In die andere setze ich die angenehmen Empfindungen, die uns regelmäßige, harmonische und übereinstimmende Gegenstände, imgleichen die Begriffe der Größe und Neuheit verschaffen. Diese können wir die Vergnügen der Einbildungskraft nennen; oder die Fähigkeit dazu können wir auch mit dem Namen des innern Sinns bezeichnen.

Die dritte Ordnung begreift diejenigen Empfindungen unter sich, die ich gemeinnützig nenne, nämlich die Bestimmung der Seele, sich an andrer Glücke zu vergnügen, und bey ihrem Elende unruhig zu seyn. Diese  
finden



finden sich in einigem Grade bey allen Menschen, und wurden zuweilen von einigen der Alten *κοινωνημοσύνη* oder *sensus communis* genannt. Dieser innere Schmerz des Mitleidens kann keine Gesichtsempfindung seyn. Er entsteht bloß aus unserer Meynung von dem Elende, das andre fühlen, und nicht unmittelbar vom sichtbaren Ansehen.

Zur vierten Klasse zähle ich das moralische Gefühl, wodurch wir Tugend oder Laster an uns oder andern empfinden. Dieses ist deutlich von den vorhergehenden Klassen unterschieden; denn viele können von dem Glücke andrer stark gerührt werden, welche selten Tugend oder Laster, an sich und andern, als den Gegenstand ihrer Handlungen betrachten; wie wir an der Liebe zu Verwandten, dem Mitleiden, der Freundschaft, oder auch an der allgemeinen Menschenliebe sehen, welche unser Glück und Vergnügen an das Glück der andern verknüpft, auch wenn unser eigener Gemüthszustand dabey nicht in Betrachtung kommt, und wir durch keine Vorstellung unsrer eignen Tugend vergnügt werden.

Die fünfte Klasse faßt das Gefühl der Ehre in sich, welches den Beyfall oder  
die



die Dankbarkeit der andern für irgend eine gute Handlung, die wir gethan haben, zur nothwendigen Veranlassung unsers Vergnügens; und ihr Mißfallen, ihren Tadel, und ihre Rachgier für ein von uns verübtes Unrecht, zur Veranlassung derjenigen unangenehmen Empfindung macht, welche wir Scham nennen, auch selbst in dem Falle, da wir kein weiteres Uebel von ihnen fürchten.

Es giebt vielleicht noch andre Empfindungen, die von allen aus den vorigen Klassen verschieden sind, als die Empfindung des Wohlstandes, der Würde, und des Adels der menschlichen Natur ist; und wiederum bey den entgegengesetzten Handlungen oder Umständen, des Unanständigen, des Niederträchtigen, des Unedlen, auch ohne irgend einen Begriff des moralischen Guten oder Uebels.

2. Aus der Empfindung des Guten oder Uebels in gewissen Gegenständen, Handlungen oder Begebenheiten entstehen, vermittelt der Beschaffenheit unserer Natur, in der Seele Begierden, für uns oder andere die angenehme Empfindung zu erlangen, wenn der Gegenstand gut ist, und die unangenehme Empfindung zu verhüten, wenn der Gegenstand böse ist.



Es lassen sich also nach Maafsgabe der Zahl unserer Sinne, die menschlichen Neigungen und Abneigungen in fünf Klassen absondern, welche folgende sind:

1. Die Begierde nach sinnlichen Empfindungen, (worunter ich die äufferlichen, vornehmlich die Empfindungen des Geschmacks und Gefühls, verstehe), und Abneigung vor den entgegengesetzten Schmerzen.

2. Die Begierde nach Vergnügungen der Einbildungskraft, oder des innern Sinns, und Abneigung gegen das, was ihnen zuwider ist.

3. Die Begierde nach Vergnügen aus dem allgemeinen Glücke und Abneigung vor dem Schmerze, der aus andrer Elende entsteht.

4. Die Begierde nach Tugend und Abneigung vor dem Laster, nach Maafsgebung der Begriffe, die wir von der Abzielung gewisser Handlungen zum gemeinen Besten oder Schaden haben.

5. Die Begierde nach Ehre, und Abneigung vor der Schande.

Da wir der Ueberlegung, des Gedächtnisses, der Beobachtung und



der Beurtheilung der verschiedenen Abzweckungen gewisser Gegenstände und Handlungen fähig, und nicht auf das Gegenwärtige allein eingeschränkt sind, so müssen in uns, zu Folge unserer ursprünglichen Begierden, gewisse abstammende Begierden nach allem dem entstehen, was wir uns als dienlich zur Erfüllung der ursprünglichen vorstellen, und zwar nach Maafsgebung der Stärke der ursprünglichen Begierde, und der eingebildeten Nutzbarkeit und Nothwendigkeit des vortheilhaften Dinges. Sobald wir uns also den Nutzen des Reichthums, oder der Macht zur Erfüllung irgend einer von unsern ursprünglichen Begierden denken, so müssen wir auch darnach begehren. Daher entsteht denn die Allgemeinheit des Verlangens nach Macht und Reichthum, weil sie die Mittel zur Befriedigung aller andern Begierden sind.

Daraus folgt, dafs der Einwurf leicht ist, den einige aus der Allgemeinheit dieser Begierden entlehnen, dafs die menschliche Natur gänzlich eigennützig sey, und jeder blofs nach seinem besondern Vortheile strebe. Macht oder Reichthum nämlich sind natürlicherweise eben so tüchtig, unfre gemeinnützigen Neigungen, oder



unsere tugendhaften Absichten, als unsere eigennützigen zu befriedigen.

Ferner können die Gesetze und Gewohnheiten eines Landes, imgleichen die Gemüthsart unserer Gesellschaft, so seltsame Verknüpfungen von Begriffen in uns hervorgebracht haben, daß einige Gegenstände, welche an sich selbst für jeden unsrer Sinne gleichgültig waren, dennoch vermittelt eines zufälligen angenehmen Begriffs unsre Begierden auf sich ziehen; oder im Gegenfalle durch einen zufälligen unangenehmen Begriff die stärkste Abneigung in uns hervorbringen.

Es giebt noch eine andere Eintheilung der Begierden, in Ansehung der Person, zu deren Bestem wir etwas begehren oder verabscheuen. Die Begierden, welche auf das gehen, was man als vortheilhaft für sich selbst betrachtet, können eigennützige, und die, wodurch wir nach dem streben, was für andere nützlich ist, und wobey wir uns nichts vortheilhaftes für uns selbst denken, oder wenigstens nicht in dieser Absicht sie zu erfüllen suchen, können gemeinnützige, oder Begierden des Wohlwollens genannt werden. Diese Eintheilung begreift mehr unter sich als die vorhergehen-



gehende, weil jede der bereits angegebenen Klassen ihr untergeordnet ist, in so fern wir nämlich die fünf Gattungen des Vergnügens entweder für uns, oder für andre, begehren. Die vorige Eintheilung kann demnach als eine Untereintheilung dieser letztern angesehen werden.

Weil aber alle Menschen von Natur eben sowohl eine Selbstliebe, als liebevolle, wohlwollende Neigungen haben, so kann der erstern oft von den letztern, oder den letztern von der erstern, widerstritten werden; in jedem von diesen Fällen ist das handelnde Wesen unruhig und einigermaßen unglücklich. Der erste übereilte Anblick der menschlichen Dinge stellt uns oft den eignen Vortheil so vor, als ob er dem allgemeinen gänzlich entgegengesetzt sey. Wenn man dieses glaubt, so kann oft die Selbstliebe die Menschen zu allgemein schädlichen Handlungen, das heißt, zu solchen Handlungen verleiten, die das Unglück Anderer zur unvermeidlichen Folge haben. Ich nenne diejenigen Handlungen, die andern zur Glückseligkeit verhelfen, allgemein nützliche, und diejenigen, welche darauf abzielen, dem handelnden Wesen Glückseligkeit zu verschaffen, besonders nützliche Handlungen, so wie ich unter Glück-



seligkeit die angenehmen Empfindungen von irgend einer Art, oder einem fortgesetzten Zustand solcher Empfindungen verstehe.

Wenn nun diese natürliche Verschiedenheit der Handlungen einmahl angenommen ist: so entstehen in Ansehung der Sittlichkeit zwey Hauptfragen: erstlich, welche Eigenschaft an einer Handlung unsere Wahl vielmehr als das Gegentheil, bestimmt, oder, wofern die Seele sich selbst bestimmt, welcher Bewegungsgrund, oder welche Begierde vielmehr zu einer Handlung, als zum Gegentheile davon, oder vielmehr zu einer Handlung, als zur Unterlassung derselben, antreibt? zweytens, welche Eigenschaft unsern Beyfall vielmehr für eine Handlung, als für das Gegentheil derselben, bestimmt?

Hierauf antwortet Hutcheson: es giebt ein moralisches Gefühl, oder eine natürliche und unmittelbare Bestimmung der Seele, die bey jedem Menschen sich findet, jede liebevolle Neigung, entweder in uns oder andern, und jede allgemein nützliche Handlung zu billigen, die, unsrer Meynung nach, aus solchen Neigungen herfließt, ohne bey unserm Beyfalle



falle gegen diese Handlungen unsere eigene Glückseligkeit in Betrachtung zu ziehen.

Dieses Gefühl, das Hutcheson nicht in dem Körper, sondern so wie die Kraft zu urtheilen und zu schliessen in der Seele annimmt, läßt er aber nicht durch Vernunft gewirkt werden, sondern behauptet vielmehr, es müsse die Vernunft bey Beurtheilung der Handlungen sich durch die Empfindungen leiten lassen, mit denen dieses Gefühl die Handlungen begleitet.

Tugend ist demnach jede Handlung, die das moralische Gefühl mit Beyfall begleitet; oder moralisch gut ist eine Handlung, wenn sie aus einer wohlwollenden Neigung, oder der Absicht, Andern ein selbstständiges Gut zu verschaffen herfließt. Ein selbstständiges Gut ist dasjenige, welches mit allen seinen Nebenumständen und Folgen betrachtet, mehr Gutes in sich hält, als das entgegengesetzte Uebel austrägt.

Laster ist jede Handlung, die das moralische Gefühl missbilliget; oder, eine Handlung ist moralisch böse, entweder wegen der Absicht, ein selbstständiges Uebel, es sey ein allgemeines oder besonderes her-



vorzubringen ; oder wegen der Bestrebung nach einem eignen oder besondern, beziehenden Guten, wovon aber die handelnde Person konnte gewusst haben, daß es ein allgemeines selbstständiges Uebel nach sich ziehen würde. Denn auch der bloße Mangel eines billigen Grades von Menschenliebe macht eine Handlung böse. — Selbstständiges Uebel ist dasjenige, das so viel Böses in sich begreift, welches alles Gute überwiegt. — Allgemeines Gut ist dasjenige, welches auf die Glückseligkeit des ganzen Systems empfindender Wesen abzielt; und allgemeines Uebel ist das Gegentheil davon. Befondres Gut ist das, was auf die Glückseligkeit eines Theils aus diesem System abzweckt; besonderes Uebel ist das Widerspiel davon. Eignes Gut oder Uebel ist das, welches die handelnde Person selbst anbetrifft. Beziehendes Gut oder Uebel ist irgend ein befondres Gut oder Uebel, das die ihm entgegengesetzten Nebenumstände oder Folgen nicht genugsam ersetzt. — Allgemeines Uebel setzt man sich beynahe niemahls, befondres Uebel aber bloß in heftigen Leidenschaften zur Absicht vor. — Leute von großer Ueberlegung können sich ein allgemeines selbstständiges Gut zum wirklichen Zwecke vorsetzen. Aber die Tugend des gemeinen Haufens der

Men-



Menschen besteht nur in ihrer Absicht und Bestrebung nach einem besondern selbstständigen Gute, das dem allgemeinen Gute nicht zuwiderläuft.

### Beurtheilende Anmerkung.

Die Philosophen, die von dem Grundsatz des sittlichen Gefühls ausgehen, zu welchen, außer den bereits abgehandelten Shaftesbury und Hutcheson, vorzüglich noch Smith, den wir gleich kennen lernen werden, und Hume 1) gerechnet zu werden verdienen, von dem ich nur einige Ueberzeugungen, die das moralische Gefühl betreffen, in dieser Anmerkung anführen will, da sie im wesentlichen wenig oder gar nicht von den Behauptungen des Shaftesbury und Hutcheson unterschieden sind, — diese Philosophen gehen, behauptet Kiese-  
wetter, von dem Satze aus, daß Tugend und Laster allgemein für Tugend und Laster anerkannt werden müßte, daß eine Handlung durch das subjektive Urtheil eines einzigen nicht für rechtmäßig oder unrechtmäßig erklärt werden könne. Wenn jemand den andern seinen Feind, seiner Ne-

G 5

ben-

1) Essays and Treatises. Vol. IV. New Edit. Lond. 1770. Appendix I. concerning moral sentiment. — Deutsch, Vermischte Schriften, Hamburg, 1756. 8. Erster Anhang.



benbuhler, seinen Gegner nennt, sagt Hume, so will er dadurch nichts als sein Urtheil über ihn ausdrücken; wenn er ihm aber den Namen eines Lasterhaften beylegt, so verlangt er, daß jedermann in sein Urtheil mit einstimmen soll. — Diese Allgemeinheit des Urtheils nun, sagen sie, könne sich nicht auf den Grundtrieb, seine eigene Glückseligkeit zu befördern (Selbstliebe) gründen, denn dieser würde das Urtheil nur immer subjektiv gültig machen; es setzte diess vielmehr voraus, daß jeder aus seinem besondern, ihm eigenen Zustande her- ausgehe, und sich in einen Gesichtspunkt stelle, den andere mit ihm gemeinschaftlich haben; er muß irgend einen allgemeinen Grundtrieb des Menschen bewegen und eine Saite berühren, zu der in allen Menschen ein Gleichlaut und eine Harmonie ist. Diess ist der Trieb des Mitgefühls, oder das Bestreben, das Wohl seiner Nebenmenschen zu befördern. Daß der Trieb der Selbstliebe nicht der alleinige Grund der moralischen Handlungen seyn könne, folgerten Hume und Shaftesbury auch aus dem Satz, dessen Wahrheit die Erfahrung verbürgt, daß wir die Handlungen, die ihrem Thäter allein Nutzen bringen, bey weitem nicht so hochschätzen, als diejenigen, deren Nutzen sich auf mehrere erstreckt. Wenn man einen  
recht-



rechtschaffenen Mann lieben will, sagt Hume, verbreitet man sich vorzüglich über Handlungen, aus denen Glück für die ganze Gesellschaft erwuchs. — Die Vernunft, behauptet er ferner, kann von dem letzten Endzweck der menschlichen Handlungen keinen Grund angeben, sondern dieser findet sich in den Empfindungen und Neigungen der Menschen, und hängt gar nicht vom Verstande ab. Da nun die Tugend ein Endzweck ist, fährt er fort, und ohne Sold oder Lohn, bloß wegen der unmittelbaren Zufriedenheit, die sie mittheilt, um ihrer selbst willen wünschenswerth ist: so muß nothwendig irgend ein innerer Geschmack oder Gefühl, wie man es nennen will, vorhanden seyn, welches das sittlich Gute und Böse von einander unterscheidet, das eine annimmt, und das andere verwirft. —

Nach diesem System ist, behauptet Schmid, der höchste Grundsatz aller Moralität: folge deinem sittlichen Gefühl; denke und handle also und zu dem Zwecke, daß du angenehmer Empfindungen dieses Sinnes theilhaftig werdest, und seinen Qualen entgehst.

Daß es überhaupt Empfindungen gebe, die unser praktisches Urtheil öfters und  
zwar



zwar nicht selten zweckmässig leiten, ist Thatfache.

Dafs wir über Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Recht und Unrecht und ähnliche Gegenstände öfters ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe urtheilen, ja sogar ohne auch nur im Stande zu seyn, uns selbst von diesen Gründen hinterher bestimmte Rechenschaft abzulegen; und dafs die Richtigkeit dieses Urtheils sich öfters bey erfolgter genauer Untersuchung bewährt, ist ebenfalls Thatfache.

Dafs es ferner ein reines Interesse an ächter Moralität gebe, das von keinen anderweitigen Neigungen, welche unmittelbar und nothwendigerweise, noch auch mittelbarerweise und zufällig (durch Gewöhnung und Vergesellschaftung der Gemüthszustände) abhängt, darauf scheint die Beobachtung mehrerer Erscheinungen des menschlichen Gemüthes zu führen, und es läßt sich durch keine Erfahrung widerlegen, die uns zwar auf andere Quellen von dergleichen Gefühlen aufmerksam machen, aber dadurch keinesweges das Nichtvorhandenseyn jener Quelle erweisen kann.

Dafs es endlich mehr als eine Anlage unseres sinnlichen Begehrungsvermögens gebe, woraus



woraus feinere Gefühle und Neigungen entstehen, welche die gröbere Sinnlichkeit zweckmässig einschränken, und daher die Billigung der Vernunft im Ganzen erhalten und verdienen, dieß setzt die empirische Psychologie außer Zweifel.

Es ist aber theils der Begriff, theils auch der Ursprung der Neigungen, die man feinere nennt, vieldeutig und zweifelhaft. Bald versteht man darunter Neigungen, die dem Menschen eigenthümlich sind, z. B., die Neigung zum Verhältnismässigen; bald Neigungen, die zwar aus gröberer Sinnlichkeit entspringen, aber durch den Einfluß der Vernunft modificirt worden sind, z. B. jeder gemässigte, zweckmässig geleitete Naturtrieb; bald gesellige Neigungen, die eben um dess willen den groben, selbstischen Eigennutz beschränken, und die moralischen Wirkungen der Vernunft begünstigen, z. B., sympathetische Neigungen.

Das Daseyn dieser Neigungen erklärt man theils durch die Behauptung angeborener (z. B., geselliger) Instinkte, theils durch Einfluß der Einbildungskraft und des feinem Eigennutzes, theils auch durch Einwirkung der Vernunft.

Die Wirksamkeit aller bisher angezeigten Neigungen und Gefühle ist

1) theils



- 1) theils abhängig von andern Neigungen, von ihrer natürlichen Richtung durch Temperament, und von ihrer zufälligen Bestimmung durch Umstände und Erziehung; Sie ist also
- 2) der Richtung und dem Grade nach verschieden bey verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten;
- 3) folglich nicht absolut, allgemein und nothwendig;
- 4) noch auch vollkommen bestimmt und rein, durch bloße Beobachtung des Gefühls, von andern Gefühlen, die durch andere Triebe erzeugt werden, zu unterscheiden; endlich
- 5) den Gesetzen aller andern Triebe und Gefühle gleichmäfsig unterworfen.

Zur sichern und letzten Grundlage praktischer Regeln können diese dunkeln Urtheile und Gefühle keinesweges dienen; weil

- 1) die Vernunft es unmöglich billigen kann, lieber unentwickelten und bloß klar oder dunkel vorgestellten, als solchen Regeln zu folgen, von deren Inhalt und Grund wir ein deutliches Bewußtseyn haben. Die Aussprüche der dunkel wirkenden Vernunft sind dem Mißverstände und der Entstellung durch unsere Leidenschaften
- und



und Vorurtheile sehr ausgesetzt; es ist Pflicht, sie zu entwickeln, und ihre Anwendung sicherer zu machen, und nur dann dem undeutlichen Urtheile zu folgen, wenn wir entweder schnell entscheiden und handeln müssen; oder durch vorausgehende Uebung und praktische Aufklärung gewöhnt sind, auch ohne langsame Ueberlegung vernunftmäſsig und bestimmt zu verfahren. Das absolute Gesetz, wornach das Urtheil, wenn es moralisch seyn soll, erfolgt, und wornach auch seine Gültigkeit geprüft werden muß, ist immer ein Erzeugniß der objektiven Vernunft, und jedes dunkle moralische Urtheil ist theils die unmittelbare Folge derselben, theils die Bedingung, die vor ihrer Entwicklung zu deutlichen Begriffen und Urtheilen vorausgeht, theils auch selbst die Folge ihrer Entwicklung.

a) Die eigentlichen Gefühle, die man moralisch zu nennen pflegt, sind eben so untauglich dazu; denn

a) das reine moralische Interesse ist, als ein solches, nur durch sein Kaufsalverhältniß als reine und unmittelbare Wirkung zu seiner Ursache, der Vorstellung eines vernünftigen Sittengesetzes, erkennbar und von fremdartigen Gefühlen unterscheidbar. Als bloßes Gefühl



Gefühl angesehen, hat es keinen allgemein entscheidenden Vorzug der Stärke und Lebhaftigkeit vor andern Gefühlen; noch auch der Dauer, wenn man von der Nothwendigkeit seines Grundes abstrahirt, und lediglich der Beobachtung nachgeht. Es muß also ein Vernunftgrund vorhanden seyn, dieß Gefühl vor den übrigen auszubilden, und ihm ein Uebergewicht zu verschaffen, das ihm von Natur nicht eigen ist. Wollte ich ihm um seiner selbst willen folgen, als Vergnügen betrachtet, so würde ich theils dieses Vergnügen selbst dadurch zerstören, weil das Bewußtseyn des sittlich Guten, woran es geknüpft ist, das Bewußtseyn der Uneigennützigkeit in sich schließt (welches Bewußtseyn wegfallen muß, sobald ich lediglich um des Vergnügens willen handle); theils würde die Kultur dieser Anlage zugleich eine Quelle vieler moralischen Leiden für mich eröffnen; theils würden andere Triebe sich öfters lebhafter regen, deren Befriedigung mir innigere Freuden verspräche, und vielleicht die Gewissensbisse erträglich machte. Folge ich ihm aber deshalb, weil es vernunftmäßig, aus Vernunft entsprungen, und meiner Würde gemäß ist, so ist nicht dieß Gefühl, sondern  
seine



seine Quelle, Vernunft, das oberste Sittenprincip.

- b) Die übrigen sittlich - analogen Empfindungen können aus mehreren Ursachen nicht wohl Gründe zu einer obersten praktischen Gesetzgebung werden. Die überthierischen (ästhetischen) Neigungen können und dürfen nicht überall und unumschränkt über die thierischen herrschen, weil die Menschheit selbst ohne das Thierische im Menschen nicht bestehen kann. Ihre Befriedigung verschafft uns auch nicht überall den größten Genuss, und giebt uns zwar wegen seiner Mittheilungsfähigkeit in den Augen der Gesellschaft einen äußern Vorzug, in dem eignen Bewusstseyn aber, ohne Bezug auf ein höheres Gesetz der Vernunft, keinen innern Werth und Vorzug vor dem gemeinen, niedrigen Eigennutz. Diefs gilt auch von den geselligen und sympathetischen Neigungen, deren blinde Befolgung ausschweifen, und selbst die Legalität der Handlungen aufheben kann, und wenigstens keinen innern, selbsterworbenen Werth giebt; deren vernünftige Leitung aber zwar sowohl äußere als auch innere Sittlichkeit hervorbringt, aber schon durch ihren Begriff auf ein höheres, leitendes



Princip zurückweist. Beyde Arten von Neigungen werden von der Vernunft im Allgemeinen, aber nicht unumschränkt gebilliget. Ein gutes Herz kann mit einem schwachen Verstande und mit einem schlechten Charakter, ohne richtige Grundsätze, bestehen. Solche Neigungen endlich, die von der Vernunft durch politische und sittliche Regeln modificirt, in Absicht auf ihr Verhältniß der Gröfse bestimmt, und in der Wahl ihrer Objekte geleitet worden sind, veredeln zwar den Charakter und das Betragen, aber nur vermöge des Einflusses der Vernunftprincipien, den sie empfangen. Diese Grundsätze, auf denen aller Werth der Gefinnungen und des Lebens zuletzt beruht, sind aber selbst verschiedener Steigerungen zu höherer bis zur höchsten Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit fähig, und nur die Uebereinstimmung mit einem absolut obersten Princip kann ihnen das Gepräge ächter Sittlichkeit aufdrücken.

Wir ehren zwar billig diese Natureinrichtungen, die uns moralischer Empfindungen fähig machen, als zweckmäßig angelegte Werkzeuge in unserm menschlichen Mechanismus, welche theils die äußern Zwecke  
der



der Moralität (die Erfolge für die Sinnenwelt) vor ihrer Entwicklung bewirken, und nachher noch dieselben sichern und unterstützen; theils zur Entwicklung der moralischen Vernunft nähern oder entfernten Anlaß geben, theils auch die Wirksamkeit ihrer Grundsätze auf den sinnlichen Theil des Menschen entweder erleichtern, oder (was das reine sittliche Gefühl betrifft) überall erst möglich machen. Wir erkennen daraus (jedoch nur unter Voraussetzung eines höheren Grundsatzes) die Verbindlichkeit, ihnen eine zweckmäßige Kultur zu geben. Allein sie können auch schon um deswillen nicht Quelle der Erkenntnis des Sittlichguten für alle vernünftige Geister seyn, weil wir sie (sofern wir sie bloß aus Erfahrung kennen, und nicht aus dem Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit a priori ableiten) nur als menschliche Eigenschaften, und auch dies nur in unserer gegenwärtigen Lebensperiode, betrachten dürfen. Diese höhere Ableitung führt aber auch auf einen höheren Grundsatz der Moral, und auf eine tiefer liegende Quelle der Sittlichkeit.

---



## S m i t h.

Smiths Theorie der sittlichen Gefühle unterscheidet sich, wie auch der vortreffliche deutsche Uebersetzer bemerkt, von der Hutcheson'schen dadurch auffallend genug, daß Hutcheson auſſer den Urtrieben der Selbstliebe und der Sympathie, auch noch den des moralischen Sinnes annimmt, um in Kollisionsfällen zwischen beyden entscheiden zu können: Smith aber den letzten gänzlich verwirft und das Mitgefühl für hinreichend hält, die Selbstliebe zu beschränken und den Willen pflichtmäſſig zu bestimmen.

Das ganze Werk zerfällt in sechs Haupttheile, von denen der erste sich mit dem Schicklichen im Handeln beschäftigt; der zweyte das Verdienst und Miſsverdienst oder die Gegenstände der Belohnung und der Strafe abhandelt; der dritte den Grund unserer Urtheile über eigene Gefinnungen und eigenes Betragen, und das Pflichtgefühl untersucht; der vierte den Einfluß der Nutzbarkeit auf das Billigungsgefühl auseinanderſetzt; der fünfte den Einfluß der Mode und Gewohnheit auf die Gefühle der sittlichen Billigung und Miſs-



Mißbilligung abwägt; und der sechste endlich von Systemen der Moralphilosophie handelt.

Umsonst sucht man in diesem Werke nach einem Allgemeinbegriff der Tugend. Es ergibt sich jedoch, daß S m i t h nichts anders unter ihr verstanden haben wolle, als was auch H u m e darunter versteht, nämlich den allgemein gebilligten Charakter der Handlungen.

Alle Handlungen, die sich zu allgemeiner Billigung qualificiren, ordnet er in zwey Klassen: Schickliche, oder solche, deren Triebfeder der unpartheyische Dritte billiget; und Verdienstliche, oder solche, deren wohlthätige Tendenz dem Dritten Billigung abnöthiget.

Schicklich erscheinen die Handlungen, nach seiner Behauptung, dem unpartheyischen Zuschauer dann, wann er findet, daß der Affekt, der die Handlung erregte, der Veranlassung, die den Affekt erregte, vollkommen angemessen sey. Verdienstlich erscheinen sie ihm, wann er findet, daß die Tendenz der Handlung die Dankbarkeit dessen, der durch die Handlung afficirt wird, erzeuge, und seine Bereitwilligkeit, sie zu erwiedern in Anspruch nehme.



Ihrer Veranlassung angemessen scheinen die Affekten dem Zuschauer dann, wann er sich in die Lage des Handelnden hinein denkt, seinen Fall auf sich überträgt, und wahrnimmt, daß er an seiner Stelle gerade so afficirt worden wäre, wie jener afficirt wurde, das ist, wann er mit dem Affekt des Handelnden sympathisirt.

Des Dankes und der Belohnung würdig scheinen die Handlungen dem Zuschauer dann, wann er sich in die Stelle dessen, der die wohlthätige Tendenz der Handlungen an seinem Ich empfindet, versetzt und fühlt, daß er in seiner Lage Dankbarkeit gegen den Handelnden, und Verlangen, seine Wohlthat zu erwidern, empfinden würde, das ist, wann er mit der Dankbarkeit des Behandelten sympathisirt.

Es ist also der Quell der Billigung und Mißbilligung, die der verschiedenartige Charakter der Handlungen uns abdringt, kein anderer, als die Sympathie, oder der allen Menschen eigene Hang, ihren Platz mit dem Platz eines andern zu vertauschen, und so seine ganze Persönlichkeit, seine Gefinnungen, Affekten und Leidenschaften zu theilen und gleichsam sich selber zuzueignen.



Die Sympathie ist demnach das wahre Billigungsprincip.

Bloß die Sympathie ist es, die den hohen, hohen und ehrfurchtswürdigen Tugenden, den Tugenden der Selbstverläugnung und Selbstbeherrschung, ihre Majestät gewährt, indem sie es ist, die den Afficirten in den Stand setzt, die Accente seines Affekts zu einer solchen Tiefe herabzustimmen, daß der kaltblütige und uneingekommene Dritte mit ihm sympathisiren könne; welcher sodann den Grad der Anstrengung berechnet, den eine solche Sammlung und Gefasstheit des Geistes, der unter so unregelmässigen Leidenschaften arbeitet, kosten müsse, und dem, der ihrer fähig ist, gerechte Bewunderung zollt.

Bloß die Sympathie ist es, die auch den holden, milden und liebenswürdigen Tugenden, den Tugenden der Menschlichkeit, Wohlthätigkeit und Leutseligkeit ihre ganze Schönheit und Lieblichkeit ertheilt, indem eben diese Tugenden in der Brust des unpartheylichen Dritten eine doppelte Sympathie erregen, die eine mit der wohlthätigen Tendenz der Handlung, die andre mit der Dankbarkeit dessen, der ihre wohlthätigen Wirkungen an seinem Selbst empfindet.



Die Sympathie ist es, die die wilden, rauhen und ungeselligen Leidenschaften, die uns Zorn, Rachgier, Bosheit, Grausamkeit und Tyranney so abscheulich macht, indem es uns theils unmöglich ist, mit der Triebfeder so schädlicher Affekten zu sympathisiren, theils aber auch das Mitgefühl mit denen, die durch sie gefährdet werden, uns wider sie empört und zu ähnlichen Empfindungen wider jene, die sich ihnen überlassen, aufregt.

Die Sympathie der Menge ist es, die uns hohe Würden, oder große Reichthümer in so blendendem Lichte zeigt, indem mit dem Reichen und Mächtigen alle Welt sympathisirt, während der Arme und Niedrige in seinem einsamen Winkel unbemerkt und unbewundert verschmachten kann.

Das Bewußtseyn dieser Sympathie der Menge mit seinen unbedeutendsten und gleichgültigsten Handlungen ist es, das den Großen und Reichen so zuverlässig und so sicher, so freymüthig und ungezwungen, das es ihm so leicht macht, bey aller Gelegenheit mit einer Art von feinem Anstande und gutem Ton zu verfahren, während der Arme und Niedrige, wohl wissend, wie wenig er auf das Mitgefühl der Menge rechnen könne,



könne, scheu, blöde und schüchtern ist, und dadurch allen seinen Handlungen einen Anstrich von linkem und plumpem Wesen giebt.

Aus einer Menge einzelner Beobachtungen über die Natur der Handlungen, mit denen die Menschen zu sympathisiren oder nicht zu sympathisiren pflegen, abstrahiren wir uns am Ende gewisse allgemeine Regeln des Betragens, und gelangen zu einer Fertigkeit, über den Werth oder Unwerth sowohl unserer eignen als fremder Handlungen zu richten, so daß jene Regeln und diese Fertigkeit, die das eigentliche Pflichtgefühl ist, nichts anders sind, als Produkte unserer sympathetischen Erfahrungen.

Bloß die Sympathie ist es, die eine habituell tugendhafte Seele so glücklich macht, indem sie es sich bewußt ist, wie sehr die Menschen mit den Triebfedern sowohl, als mit der Tendenz ihrer Handlungen sympathisiren, oder, falls sie es auch nicht thäten, wie sehr sie dieser Sympathie dennoch würdig sey, und wie gewiß sie sie erhalten würde, wenn die Welt sie in ihrem rechten Lichte sähe.

Das Bewußtseyn im Gegentheil, wie sehr es Gegenstand des Abscheues der Menschen



sey, oder wenigstens zu seyn verdiene, wie ganz es der süßen Sympathie ermangeln, und von der ganzen Gattung gehaßt und verwünscht werden müsse, wenn es ihr in seinem wahren Lichte erschiene, ist die wahre Strafe des Lasters, und die Quelle aller geheimen Schrecken und Foltern eines bösen Gewissens.

Jene Ruhe des Tugendhaften und diese Angst des Bösewichts wächst, wenn sie sich erinnern, jener, wie sehr selbst das höchste Wesen mit seinen Gefinnungen und Handlungen sympathisire, dieser, wie sehr die feinen von demselben gehaßt und verabscheut werden. Hieraus entspringt alle Erwartung von Belohnungen und Strafen in einem andern Leben, alles Büßen und Sühnen, alles Opfern und Wegweihen, alle Religion und Deisdämonie.

Die Sympathie ist also das große Triebrad der Geselligkeit, der laute Quell der Tugend, der Grundpfeiler aller Sittlichkeit, und das ächte Princip aller Billigung.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Obgleich der Grundsatz des sittlichen Gefühls schon bey der Betrachtung des Hutche-



che sonſchen Moralfyſtems gewürdiget iſt: ſo ſcheint mir doch die von dem deutſchen Ueberſetzer in der Vorrede ſeines Werks mitgetheilte, eben ſo treffende als angenehm ausgedruckte Beurtheilung der Smithſchen Theorie hier eine Stelle zu verdienen.

Man ſieht, behauptet er, daß unſer Philoſoph nicht auf dem halben Wege ſtehen geblieben, und daß Inkonſequenz, der herrſchende Fehler der antikritiſchen Hälfte unſerer Moraliſten, der ſeinige eben nicht ſey. Man ſieht aber auch ſogleich daß ſeine Hypotheſe an eben der Dürftigkeit, Unzulänglichkeit und, wenn ich ſo ſagen darf, Erbeteltheit kränkle, an welcher jedes aus Gefühlen und Erfahrung abgeleitete Moralprincip, eben ſeines Urſprungs halber, nothwendig kränkeln muß. Abſtrahirt man aus Smiths Theorie die Formel, die er uns als praktiſches Geſetz aufdringt, ſo wird es folgende ſeyn: Handle ſo, daß der unpartheyliche Dritte mit der Triebfeder und mit der Tendenz deiner Handlungen ſympathifiren könne! Offenbar ſetzt dieſer Imperativ die Sympathie des Dritten als Objekt voraus, welches auf das Begehungsvermögen des Handelnden bezogen, in demſelben ein Wohlgefallen an ihm, und ſomit auch ein Verlangen nach ſeiner Verwirklichung



lichung erregt. Er bringt also die Materie des Wollens, als Bedingung seiner Möglichkeit, in das vermeintliche praktische Gesetz hinein, appellirt von der allgemein gesetzgebenden Form der reinen praktischen Vernunft an den niedern Gerichtshof des pathologischen Begehrungsvermögens, unterwirft den Willen der Sinnlichkeit, (gleichviel, sey sie die gröbere, die feinere!), gründet eine fremde Gesetzgebung, fesselt die Freyheit, und zerstört die Sittlichkeit unwiederbringlich. Das Princip der Sympathie mag also immerhin ein hypothetischer Imperativ seyn! Auf den Namen des einzig kategorischen kann es keinen Anspruch machen. Es mag immerhin eine Rathgebung der Klugheit seyn, ein praktisches Gesetz wird es nicht heißen können. Das wahre praktische Gesetz wird nur nach gänzlicher Abstraktion von aller Materie des Wollens durch die Form der Vernunft gegeben seyn, und die richtenden Merkmale, an denen man es erkennen wird, sind: Erstheit, objektive Allgemeingültigkeit und absolute Nothwendigkeit. Das Princip der Sympathie ist nicht das erste; denn die rastlos nach Einheit und Totalität trachtende Vernunft sieht sich nothgedrungen, weiter zu fragen: wozu, woher, warum diese Verbindlichkeit, die Sympathie  
des



des Dritten zu gewinnen? Es ist nicht allgemeingültig; denn es paßt nur für Wesen, die wie wir organisirt, und wie wir mit einem Begehrungsvermögen ausgestattet sind, das durch Lust und Unlust pathologisch bestimmbar ist. Eben so wenig ist es absolut nothwendig; denn es liefert nichts, als eine subjektive Maxime, eine höchstens im Durchschnitt zutreffende Regel, die aus Daten der Erfahrung abgezogen ward. Es qualificirt sich also keinesweges zum obersten Moralprincip.

---

### H o m e.

Die Ueberzeugungen dieses scharffinnigen Kritikers über die Natur der Sittlichkeit sind, wie mich dünkt, in folgenden Sätzen enthalten.

Wenn man dem Ursprunge der Naturgesetze, die die Menschen verbinden, nachdenkt, so geräth man ohne Mühe auf folgende Betrachtungen. Erstlich, unter zwey Dingen kann keine engere Verbindung Statt finden, als die Verbindung zwischen dem Wesen und seinen Handlungen. Denn dieß ist eine Verbindung der Ursache und der Wirkung.



kung. So wie das Wesen ist, müssen auch die Handlungen seyn. Zweytens, die verschiedenen Klassen, worinn die Natur die lebendigen Geschöpfe vertheilt hat, sind nicht mehr durch ihre äußerliche Gestalt, als durch ihre innere Einrichtung verschieden, die sich durch eine gewisse Einförmigkeit des Verhaltens, das einer jeden Art eigenthümlich ist, an den Tag legt. Drittens, eine jede Handlung, die der gemeinschaftlichen Natur der Sache gemäß ist, wird als regelmässig und gut betrachtet. Sie stimmt mit der Ordnung und mit der Natur überein. Wenn aber ein Wesen vorhanden ist, das in seiner Beschaffenheit von andern seiner Art abgeht, so werden die Handlungen dieses Wesens, wie genau sie auch seiner besonderen Einrichtung gemäß sind, uns doch ungereimt und unordentlich scheinen, und in uns ein Gefühl von Mißfallen erwecken, gleich als ob wir einen Menschen mit zwey Köpfen und vier Händen sähen. Diese Betrachtung leitet uns zu dem wahren Ursprunge der Naturgesetze. Sie müssen alle aus der allgemeinen Natur der Menschen, die wir bey einem jeden antreffen, der kein Ungeheuer ist, hergeleitet werden.

Da wir in eine groſſe Welt geſetzt ſind,  
mit Weſen und Dingen umgeben, die uns  
theils



theils wohlthätig, theils schädlich sind: so sind wir auch so gebildet, daß kaum irgend eine Sache uns gleichgültig ist. Jedes macht uns entweder Vergnügen oder Mißvergnügen.

In Ansehung der Gegenstände des Gesichts wird alles, was Vergnügen macht, schön, alles was uns Mißvergnügen macht, häßlich genannt.

Ob diess nun aber gleich die eigentliche Bedeutung der Wörter Schönheit und Hässlichkeit ist, so geht es ihnen doch eben so, wie den andern, die einen lebhafteren Begriff, als gewöhnlich, erwecken. Sie werden in einem figürlichen Verstande fast von einer jeden Sache gebraucht, die ein stärkeres Vergnügen oder Mißvergnügen erweckt, wenn diese Empfindungen noch keinen besonderen, ihnen eigenthümlichen Namen haben.

Unter allen Gegenständen erwecken die menschlichen Handlungen den höchsten Grad des Vergnügens, oder des Mißvergnügens, und sie sind der höchsten Schönheit oder Hässlichkeit fähig. Bey ihnen vereinigen sich alle Umstände: die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit der Mittel, der gute oder böse Endzweck, die Absicht des Urhebers, welche ihnen den besonderen Charakter schicklicher,   
cher,



cher, rechter und anständiger, oder unfchicklicher, unrechter und unanständiger Handlungen giebt. Dieß sind einfache Begriffe, von denen man weiter keine Beschreibung geben, und die man nicht anders erklären kann, als durch die Wörter, wodurch sie angezeigt worden. Jeder darf nur untersuchen, was in seiner Seele vorgeht, wenn sie an eine Handlung, die aus überlegter Absicht herrührt, denkt, so wird er bald die Bedeutung dieser Wörter und die Vorstellung, die sie anzeigen, entdecken.

Wir finden demnach die Natur des Menschen so gebildet, daß er sich einige Handlungen als schickliche, rechte und anständige, andere als unfchickliche, unrechte und unanständige vorstellt. Die Handlungen, die er aus dem ersten Gesichtspunkte ansieht, billiget er und lobt den, der sie verrichtet, weil er seine Schuldigkeit gethan hat; die letzteren mißbilliget er. Dieser vorzügliche Umstand giebt der Schönheit und Häßlichkeit der menschlichen Handlungen ein Recht zu besonderen Namen. Man nennt sie moralische Schönheit und moralische Häßlichkeit. Daher entspringt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der menschlichen Handlungen. Daher bekommt die Kraft und das Vermögen, wodurch



durch wir diesen Unterschied unter den Handlungen wahrnehmen, den Namen des moralischen Gefühls, welches in uns zugleich eine Empfindung von verdienter Strafe und eine Furcht, daß sie an uns vollzogen werde, erweckt, wenn wir unsere Pflichten übertreten, so wie es uns im Gegentheil mit süßen Freuden lohnt, wenn wir sie treulich erfüllt haben.

Der Beyfall und Tadel der Menschen kann der Sittlichkeit nicht zum Grunde gelegt werden; denn er ist ein viel zu schwacher Grund.

Das Gewissen, oder das moralische Gefühl ist, eigentlich zu reden, kein Principium unserer Handlungen, sondern ihr Führer und Regierer; es soll die eine Triebfeder stärken, die andere mäßigen, und einer vor der andern den Vorzug geben, wenn sie einander entgegengesetzt sind. Es ist die Stimme Gottes in uns, die unsere Begierden und Leidenschaften regiert, und uns zeigt, welche unrechtmäßig sind.

Die Herrschaft des Gewissens besteht nicht bloß in einer Handlung der Ueberlegung. Sie entspringt vielmehr aus einem unmittelbaren Gefühl, das sich ohne alle Ueberlegung sogleich, wenn der Gegenstand sich darstellt,



unserer bemächtigt. Wir empfinden, daß diese oder jene Handlung Pflicht ist : eine Schuldigkeit , wozu wir unumgänglich verbunden sind , und auf diesen Umstand gründet sich die Herrschaft des Gewissens.

Von dem moralischen Gefühl müssen, wie schon bemerkt, die in unserer Natur liegenden Triebfedern der Handlungen wohl unterschieden werden. Die wahren und richtigen Triebfedern unserer Thätigkeit, die dem Menschen als Menschen zukommen , und das ausmachen, was man die allgemeine menschliche Natur nennen kann, sind 1) die Selbsterhaltung , 2) die Selbstliebe , oder das Verlangen nach unserer eigenen Glückseligkeit, 3) Liebe der Gerechtigkeit, 4) Liebe der Wahrheit, 5) Treue, 6) Dankbarkeit, 7) Wohlwollen.

Manche andere Triebfedern wirken instinkartig bey besonderen Gegenständen, ohne daß Vernunft und Ueberlegung einigen Theil daran hat; wie die Begierde nach Speise, die thierische Liebe , andere besondere Begierden , Leidenschaften und Neigungen, als Ehrfucht, Geldgeitz u. s. w., und machen die besondere Natur dieses oder jenes Menschen aus, weil sie unter einzelnen Personen auf sehr verschiedene Art vertheilet sind.



find. Es ist der Zweck des allgemeinen Triebes der Selbstliebe, die Befriedigung dieser besonderen Triebe zu suchen. —

Die Triebfedern sind die Grundursachen der Handlungen. —

Die Gesetze der Natur könnten vielleicht am richtigsten beschrieben werden, als Regeln unseres Verhaltens, die auf natürliche Triebe und Grundsätze gebaut, von dem moralischen Gefühl gebilliget, und von natürlichen Strafen und Belohnungen eingeschärft werden.

Es giebt Haupttugenden und Hülftugenden. Erstere sind solche, die zur Erhaltung der Gesellschaft nothwendig, und eben deswegen unserer Willkühr und Wahl gänzlich entzogen sind; die letzteren sind solche, die zu dem Wohlfeyn der Gesellschaft dienen, und unserer eigenen Wahl überlassen bleiben. Die ersteren werden von uns durch die Empfindung als unumgänglich nothwendig erkannt, und die Uebertretung dieser Gesetze, die diesen Theil unserer Aufführung regieren, wird von strengen und unfehlbaren Strafen begleitet. Den letzteren ist der Charakter der Nothwendigkeit nicht eingedrückt, und



ihre Uebertretung zieht kein Gefühl der Schuld nach sich. Dafür aber werden uns diese Tugenden durch die stärksten Empfindungen der moralischen Schönheit, und durch die höchste Stufe des Beyfalls, den sie bey uns selbst und bey andern finden, empfohlen. In Ansehung der ersteren haben wir keine Freyheit, sondern wir müssen so und nicht anders handeln. In Ansehung der letztern können wir jedem natürlichen Triebe frey nachhängen, so lange nämlich die Handlung von dem moralischen Gefühl nicht gemißbilliget wird. Aus diesem kurzen Entwurfe können alle Gesetze der Natur, welche die menschlichen Handlungen regieren, hergeleitet werden.

In dem Versuche über Freyheit und Nothwendigkeit zeigt sich Home als einen eifrigen Deterministen, der die Gründe für diese Theorie scharfsinnig auseinander setzt, die ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten einflieht, und sich viele Mühe giebt, sie zu heben; der endlich auch die Folgen aufrichtig eingesteht, die aus seiner Lehre fließen.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Es ist freylich nicht zu läugnen, daß Home einzelne Züge der moralischen Natur des  
Men-



Menschen richtig auffasst, und einige brauchbare Bemerkungen darüber festsetzt. Allein eben so wenig ist es auch zu verkennen, daß er seinen Gegenstand keinesweges von allen Seiten betrachtet, und das Mannichfaltige des gefundenen Stoffes gehörig vereinfacht. Seine Behauptungen erscheinen vielmehr als Resultate einer bloß empirischen Exposition der Sittlichkeit, die, eben weil die Abstraktion nicht vollendet, und der Begriff nicht bis auf seine ersten Bestandtheile zurückgeführt wird, oft dunkel, oft halbwahr, oft schwankend sind, und eben deswegen nicht auf Allgemeingültigkeit gegründete Ansprüche machen können. Das Ganze erweckt kein deutliches Bild in der Seele des Lesers, und kann ihm nicht zu einem Thema dienen, das von seinem eigenen Bewußtseyn bey aufmerksamer Reflexion über dasselbe ausgeführt und gerechtfertiget würde. So zusammengesetzt die sittliche Natur des Menschen auch in der Erfahrung erscheinen mag: so bewundernswürdig ist doch die Symplicität, in welcher sie sich dem Auge des tiefern Forschers zeigt, und zu welcher sich alle verschiedenen einzelnen Theile aneinanderschließen. Die, ihrem Wesen gemäß nach Einheit und Totalität ringende Vernunft weiß die noch so entgegengesetzt scheinenden Wirkungen im Leben, welche dem ersten Anblicke



nach auf eben so viele verschiedenartige Ursachen und Grundvermögen schliessen lassen, so zu verketten, das Gemeinschaftliche derselben so treffend auszuheben, die wesentlichen Berührungspunkte von den zufälligen so scharfsinnig zu unterscheiden, das alle Räder des menschlichen Herzens in zwey Hauptgetriebe greifen, und das Begehrungsvermögen, in weiterer Bedeutung des Wortes sich in das Streben nach Genuß und in praktische Vernunft auflöst, von welchen beyden Grundtrieben die Freyheit des Willens, als die dritte, bey jeder Willenshandlung im Gemüthe vorgehende, Thatfache wohl unterschieden werden muß. Diese Zergliederung und Vereinfachung der Grundvermögen unserer sittlichen Natur überfah und vernachlässigte der sonst so scharfsinnige Kritiker; so wie alle übrigen Moralphilosophen bis auf die Erscheinung der Kritik der praktischen Vernunft sich dieses Fehlers schuldig machten. Daher finden wir bey ihm nirgends eine bestimmte Erklärung vom Begehren, vom reinen Wollen, von sittlicher Güte, von Pflicht und Recht; daher nimmt er so viele Triebfedern der Handlungen an, kann er die einzelnen Regeln des Verhaltens nicht auf einen ersten und allgemeinen Grundsatz zurückführen; darum endlich sieht er sich genöthiget, in Ansehung



hung unserer Handlungen nur eine eiserne Nothwendigkeit gelten zu lassen, den Determinismus mit Scheingründen zu bewaffnen, und alle die schrecklichen Folgen einzugestehen, die bey einiger Konsequenz aus diesen Principien nothwendig fließen.

---

## F e r g u s o n.

Von Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie scheinen mir folgende der Auszeichnung werth zu seyn:

- 1) Moralische Gesetze, in so fern dieselben von physischen Gesetzen, die man als allgemeine Ausdrücke einer in mehreren einzelnen Fällen vorkommenden Veränderung erklären kann, unterschieden werden, sind allgemeine Ausdrücke von dem, was geschehen soll. In diesem Verstande müssen die Regeln der Kunst, die Regeln der Schönheit und Schicklichkeit, sie mögen sich beziehen auf welche Sache sie wollen, unter die moralischen Gesetze gerechnet werden.
- 2) Moralische Gesetze, in so fern sie sich auf denkende Wesen beziehen, sind allgemeine Ausdrücke von dem, was gut ist. Es ist



das Unterscheidungszeichen denkender Wesen, nach Urtheilen zu handeln, und das zu wählen, was nach ihrem Urtheil das Beste ist.

3) Das Gute also, wo es in irgend einem Gegenstande sich zeigt, oder vermüthet wird, schließt vermöge seines Begriffs eine Verbindlichkeit in sich, die Wahl jedes vernünftigen Wesens in Absicht dieses Gegenstandes zu bestimmen.

4) Moralische Gesetze können aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und in verschiedene Arten abgetheilt werden. Betrachtet man sie in Absicht auf ihren Ursprung, so kann man sie in ursprüngliche oder natürliche, und verabredete oder zufällige abtheilen. Betrachtet man sie in Absicht auf ihren Inhalt, so kann man sie in Gesetze der Religion und des Staates, in Kriegs- oder Friedensgesetze; in politische, bürgerliche oder Kriminalgesetze theilen. Betrachtet man sie in Absicht auf die Personen, auf welche sie sich anwenden lassen, so sind es Gesetze der Nationen oder Gesetze einzelner Staaten.

5) Die Moralphilosophie ist die Kenntniss und Anwendung des Gesetzes der Natur oder des ursprünglichen Gesetzes aller Menschen. Dieses Gesetz läßt sich auf jede Person und auf jede Sache anwenden.

6) Das



- 6) Das erste Grundgesetz der Natur für den Menschen, ist der allgemeine Ausdruck dessen, was für die menschliche Natur das größte Gut sey. Alle übrigen Gesetze sind Zweige oder Anwendungen von diesem.
- 7) Die Wörter: gut und böse, schliessen den Begriff von Lust und Schmerz in sich, und haben also eine ausschliessende Beziehung auf empfindende und denkende Wesen.
- 8) Alles, was man als die Ursache von Lust ansieht, ist ein Gegenstand der Begierde. Alles, was man als eine Ursache des Leidens ansieht, ist ein Gegenstand der Verabscheuung. Alles, was man nicht als die Ursache von einem unter beyden ansieht, ist gleichgültig. Einige Dinge haben ihre Folgen, bloß vermöge der Meynung, die man von ihnen hegt, oder des Gebrauchs, den man von ihnen macht. In Ansehung dieser Dinge sind gewisse Meynungen und ein gewisser Gebrauch gut. Andere Meynungen und ein anderer Gebrauch sind böse; und die Dinge selbst sind nach Beschaffenheit der Umstände, aber nicht immer, zu erwählen. Andere Dinge enthalten den Grund ihres Einflusses und ihrer Folgen in ihrer eigenen Natur. Der Besitz dieser Dinge ist allemahl gut, oder allemahl böse; und sie müssen also nicht nach Beschaffenheit



fenheit der Umstände, sondern unveränderlich gewählt oder verworfen werden.

9) Der Wille ist die Fähigkeit zu freyen Bestimmungen, und der Entschluß ist der Aktus derselben. Die Bestimmung ist frey, wenn sie nach unsern eignen Vorstellungen, von dem was gut oder böse sey, geschieht. Die Bewegungsgründe, um deren willen wir wählen, heben unsere Freyheit nicht auf: denn, aus Bewegungsgründen, die uns nicht aufgezwungen worden, handeln; etwas gerne, freywillig thun, oder frey seyn, sind gleichbedeutende Redensarten.

10) Gesetze des Willens sind folgende:

a) Der Mensch begehrt natürlicherweise alles, was er sich als nützlich vorstellt. Dieß heist gemeiniglich das Gesetz der Selbsterhaltung.

b) Der Mensch begehrt natürlicherweise die Wohlfahrt seiner Nebengeschöpfe. Dieß kann man das Gesetz der Gelligkeit nennen.

c) Der Mensch begehrt natürlicherweise das, was eine Vollkommenheit, und vermeidet das, was eine Unvollkommenheit ausmacht. Die verschiedenen Gegenstände haben ihre unterscheidenden Beschaffenheiten, und werden dadurch, für die übrigen Thiere, nur Gegenstände der Begier-



gierde oder des Abscheues; aber in den Augen des Menschen können sie in vielen Fällen auch noch Gegenstände der Hochschätzung oder der Verachtung werden. Dieß ist ein Grundfaktum in der Natur des Menschen, und läßt sich durch keine, eher oder besser bekannte Sache erklären. Vortrefflich zu seyn, sowohl in sich, als in Vergleichung, ist das höchste Ziel menschlicher Begierden.

- 11) Von einem Menschen, der Achtsamkeit für die Rechte, und Gefühl für das Leiden anderer hat; der immer fertig ist, Handlungen des Wohlwollens zu thun; der immer getreu die Erwartungen erfüllt, die er erregt; von einem solchen Menschen sagt man, daß er Rechtschaffenheit habe. Rechtschaffenheit heißt so viel, als allgemeine Menschenliebe, die in der Neigung besteht, mit andern Mitleiden zu haben, sich ihnen mitzutheilen und ihnen wohlzuthun. Sie gehört also unter das Gesetz der Gefelligkeit. Man kann erkennen, daß Rechtschaffenheit Lob verdient, aber man kann nicht aus Begierde nach Lobe, sondern nur aus Zuneigung rechtschaffen seyn.
- 12) Die moralische Billigung ist das Urtheil, daß ein Charakter oder eine Handlung gerecht oder vorzüglich gut sey. Das Entgegengesetzte von ihr ist die Mißbilligung oder



oder der Tadel. Die Wahrnehmung von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in Dingen anderer Arten, als z. B. die Wahrnehmung von Schönheit oder Hässlichkeit bey Thieren oder Körpern, wird von der einfachen Bewegung der Bewunderung oder Verachtung begleitet: aber die Wahrnehmung von Vortrefflichkeit oder Unvollkommenheit in uns selbst wird begleitet von Erhebung der Seele, oder von Scham und Reue; in andern Menschen von Wohlgefallen, Verehrung, Liebe, oder Mitleiden, Unwillen und Spott.

13) Der Gegenstand der moralischen Billigung ist entweder eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele, oder eine gewisse äussere Handlung. Die Rechtschaffenheit ist die am meisten gebilligte Gemüthsfassung, und die äußern Ausdrücke derselben sind die am meisten gebilligten Handlungen. Diese machen das Ganze, oder den wesentlichsten Theil der Tugend oder der Vollkommenheit eines Menschen aus, wenn sie von Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit geleitet werden.

14) Das Principium der moralischen Billigung ist Wohlwollen, oder das Gesetz der Geselligkeit, in Verbindung mit dem Gesetz



setz der Selbstschätzung; und die Tugend hochschätzen heisst so viel, als die Menschen lieben.

15) Eine Seele, die wohlwollend, weise und beherzt ist, genießt die höchsten Vergnügungen und empfindet das wenigste Leiden; und ist darum allein für glücklich zu halten. Tugend und Glückseligkeit sind eine und dieselbe Sache. Glückseligkeit ist eine persönliche Eigenschaft, nicht eine gewisse Art des äusserlichen Zustandes. Von dem Vergnügen kann man sagen: dass alles, was gut ist, ergötzend, aber nicht alles Ergötzende gut sey. Denn jedes Vergnügen, das ein größeres ausschliesst, oder einen überwiegenden Verdruss nach sich zieht, ist ein Uebel. Die Liebe zu dem Vollkommenen ist eine sichere Führerin zu dem Ergötzenden; aber die Begierde nach Vergnügen ist kein sicherer Führer zu dem Vortrefflichen.

16) Die Menschen können sich Vollkommenheit denken, aber sind nur einer Annäherung an diese Vollkommenheit fähig. Ihre natürliche Anlagen sind verschieden, und ihre Kräfte ungleich. Es ist unmöglich, die Grenzen, bis wie weit sie gehen können, zu bestimmen.

17) Das



17) Das größte Gut, das der Mensch hat, ist seine Liebe zum Menschen. Die Folgen dieses Gesetzes sind:

a) Dafs das Beste der Gesellschaft oder des menschlichen Geschlechts, zugleich das Beste des einzelnen Menschen sey.

b) Dafs in den Werken Gottes das Ganze durch dasjenige erhalten werde, was das Beste jedes Theils ausmacht, und dafs es keine Glückseligkeit eines einzelnen Theils geben könne, die zugleich dem Ganzen schädlich sey.

c) Dafs der größte Dienst, den wohlwollende Menschen ihren Nebengeschöpfen leisten können, dieser ist, Uneigennützigkeit und aufrichtige Zuneigung zu befördern.

d) Dafs die Dinge, ohne auf die Meynung anderer, oder die Moden der Zeit zu sehen, blos darnach beurtheilt werden müssen, in wie fern sie zum Besten des menschlichen Geschlechts etwas beitragen.

18) Dieses Gesetz kann auf die innere Beschaffenheit der Seele und auf die äussern Handlungen derselben angewandt werden.

19) Die Sanktion des Grundgesetzes der Moralität liegt darinn, dafs in der Beobachtung desselben die Glückseligkeit, und in der Uebertretung desselben das Elend besteht.



steht. Die Sanktion dieses Gesetzes, in der Anwendung auf besondere Fälle, liegt darin, daß jede Beobachtung desselben die Handlung eines glückseligen Mannes, und jede Verletzung desselben die Handlung eines elenden Menschen ist. Diese Sanktionen, in so fern sie sich bloß auf die äußern Handlungen beziehen, gehören zu einer von diesen beyden Arten; entweder

- a) zu der Sanktion der Zwangsgesetze, oder
- b) zu der Sanktion der Pflicht.

20) Die Sanktion der Zwangsgesetze sind alle gewaltsame Mittel, welche Menschen anwenden, um ihre Rechte oder die Rechte anderer geltend zu machen, oder zu vertheidigen.

21) Die Sanktionen der Pflicht sind alle Betrachtungen, welche den Menschen antreiben, aus freyer Wahl recht zu handeln.

22) Das durchs Zwangsgesetz befohlne oder verbotene Betragen ist der Gegenstand der Rechtswissenschaft. Das durchs Gewissen befohlne oder verbotene Betragen ist der Gegenstand der Sittenlehre. Das den Menschen befohlne oder verbotene Betragen, in Absicht auf die Verfassung und den Zustand des gemeinen Wesens, zu dem sie gehören, machen den Inhalt der Politik aus.



- 23) Die erste Anwendung des Grundgesetzes der Moralität auf die Handlungen der Menschen ist ein Verbot, und untersagt, Unrecht zu thun. Dieses Verbot ist das erste natürliche Zwangsgesetz, in so fern jeder Mensch sich selbst und seine Nebenmenschen, auch mit Gewalt vertheidigen darf.
- 24) Jeder Theil des Zustandes eines Menschen, der durch Gewalt oder auf andere Art vertheidiget werden darf; oder alles, was zur Person, oder dem Zustand eines Mannes gehört, es sey zu seinem ursprünglichen oder dem ohne Unrecht andrer erlangten Zustande, das ist sein Recht.
- 25) Die Rechtswissenschaft besteht aus zwey Theilen. Der erste handelt von den Rechten, der andere von den Vertheidigungsarten des Menschen.
- 26) Das Ansehen, was wir den Rechten anderer einräumen, gründet sich auf das Gesetz der Selbsterhaltung, verbunden mit dem Gesetz der Geselligkeit; oder mit anderen Worten, es entspringt aus unserer Neigung, uns selbst und unsere Nebenmenschen zu erhalten.
- 27) Die andere Anwendung des Grundgesetzes der Moralität ist ein Gebot, und befiehlt dem menschlichen Geschlechte Gutes zu thun, das heist, alle Arten von Tugend zu üben. Aber Handlungen des Wohl-



Wohlwollens oder der Gutthätigkeit können nicht erzwungen werden.

28) Die Absicht der Zwangsgesetze ist, die Personen, welche Beleidigungen ausgesetzt sind, vor denselben sicher zu stellen, und diese Personen dürfen also, bey ihrer Vertheidigung, auch äussere Gewalt anwenden, um die übrigen von Beleidigungen abzuschrecken.

29) Die Absicht der Moralität bey den Gewissenspflichten ist die eigene Vollkommenheit, und Tugend des Menschen, welcher handelt.

30) Die Sanktionen der Gewissenspflicht sind die Religion, Achtung für den öffentlichen Ruf, und das Gewissen.

### Beurtheilende Anmerkung.

Die moralischen Grundsätze dieses Engländer's stimmen im Wesentlichen mit den Ueberzeugungen der Stoiker überein; und es gilt also in so ferne von ihnen, was über jene geurtheilt wurde. Doch unterscheidet sich Ferguson dadurch, daß er das Gesetz der Geselligkeit mit als Grundgesetz des Willens annimmt, wodurch er die Pflichten gegen Andere natürlicher und ungezwungener bestimmt und erklärt. Es scheint, als habe er eingesehen, wie nothwendig es sey, das *per se* alios dem *per se* te nicht unter- sondern



beyzuordnen, um den Grundsatz der Vollkommenheit zu einem wirklich moralischen zu erheben. Dieß konnte er aber nur dadurch bewirken, daß er beyde Gesetze aus einem höheren, nämlich aus der Idee eines Vernunftwesens als Zweckes an sich selbst, ableitete. Das Selbstbewußtseyn kündigte ihm vielleicht das eben so zuverlässige Daseyn des uneigennützigsten als des eigennützigsten Triebes an, und leitete ihn auf die eben so genaue Vereinigung, als auf den wesentlichen Unterschied derselben in der menschlichen Natur. Diese würde er aber nur dadurch ihrer wahren Beschaffenheit gemäß gewürdigt haben, wenn er sie beyde als unwillkürliche Forderungen des Begehrungsvermögens vorgestellt, und so von demjenigen Vermögen sorgfältig abgesondert hätte, das wir, dem Sprachgebrauche zufolge, Willen zu nennen berechtiget sind, und nach welchem es lediglich von uns selbst abhängt, uns für die Forderung des Genusses, oder der praktischen Vernunft zu bestimmen, die erstere der letzteren, oder die letztere der ersteren unterzuordnen. — Noch zeichnet sich Ferguson durch eine größere Bestimmtheit in der Bezeichnung seiner Begriffe, durch Vermeidung mancher Inkonsequenz und der daraus entstehenden ungereimten Spitzfindigkeiten vortheilhaft von den Stoikern aus.

P a y.



## P a y l e y.

Die Sittenlehre, behauptet Payley, ist diejenige Wissenschaft, welche den Menschen seine Pflichten und die Gründe derselben lehrt.

Es giebt keine solche Instinkte, als diejenigen seyn sollen, die durch das Wort moralisches Gefühl ausgedrückt werden, oder wenigstens lassen sie sich jetzt von angewöhnten oder uns durch Unterricht und Ansehen beygebrachten Meynungen nicht unterscheiden; daß man daher bey moralischen Beweisen auf Instinkte nicht sicher bauen kann; — ich will so viel sagen, es ist keine zuverlässige Methode, zu entdecken, was Pflicht ist, wenn man zuvörderst gewisse Grundsätze als ursprüngliche Triebe, Instinkte und unmittelbare Aussprüche der Natur annimmt, und dann aus diesen auf die Recht- oder Unrechtmäßigkeit einzelner Handlungen schließt, ohne auf die Folgen dieser Handlungen, oder auf sonst irgend einen Umstand weiter Achtung zu geben.

Glückseligkeit besteht:

- a) in der Uebung und Aeufferung der geselligen Neigungen;
- b) in der thätigen Aeufferung unserer geistigen oder körperlichen Kräfte in Ver-



folgung irgend eines für uns erheblichen Endzwecks ;

- c) in einer vernünftigen Einrichtung unserer Gewohnheiten und Fertigkeiten ;
- d) in Gesundheit. Ich verstehe hierunter sowohl die Befreyung von körperlichen Krankheiten, als diejenige Ruhe, Festigkeit und Munterkeit des Geistes, welche die Engländer good Spirits nennen, und welche wir sehr schicklich mit unter den Begriff der Gesundheit fassen können, da sie gemeiniglich aus eben den Ursachen entsteht, und durch eben die Mittel unterhalten wird, als unser körperliches Wohlbefinden.

Tugend ausüben, heist, den Menschen Gutes thun, aus Gehorsam gegen den Willen Gottes, und um der ewigen Glückseligkeit willen. Nach dieser Erklärung ist das Wohl der Menschen der Gegenstand, der Wille Gottes die Regel, und ewige Glückseligkeit der Bewegungsgrund menschlicher Tugend.

Wir sagen von einem Menschen, er sey zu etwas verpflichtet, wenn er durch einen stark wirkenden Bewegungsgrund dazu getrieben wird, und zwar durch einen Bewegungsgrund, der aus dem Befehle eines andern



dern entsteht. Und aus dieser Erklärung der Verbindlichkeit folgt, daß wir zu keiner Sache können verpflichtet werden, als die uns Nutzen oder Schaden bringt: denn keine andere kann als Bewegungsgrund stark auf uns wirken. — Der Unterschied zwischen einer Handlung der Klugheit und einer Handlung der Pflicht liegt darinn, daß wir in dem ersten Falle nur das, was wir in dieser Welt, in dem letzteren Falle auch das, was wir in der zukünftigen Welt zu gewinnen oder zu verlieren haben, betrachten.

Da der Wille Gottes unsere Regel ist; so heist: untersuchen, was in einem gewissen bestimmten Falle unsere Pflicht ist, oder was zu thun wir verbunden sind, in der That nichts anders, als untersuchen, was der Wille Gottes in diesem Falle ist: darauf wird sich also das ganze Geschäfte des moralischen Forschers einschränken.

Gott will und wünscht die Glückseligkeit seiner Geschöpfe. Steht dieser Satz fest, so ist es auch wahr und ausgemacht, daß, um von einer Handlung zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäß sey, oder nicht, nichts anders zu untersuchen nöthig ist, als, ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert.



So muß also jede Handlung geschätzt werden, nach dem sie mehr oder weniger strebt, Glückseligkeit zu befördern. Alles, was im Ganzen vortheilhaft ist, ist recht. Die Nutzbarkeit einer Vorschrift ist der alleinige Grund ihrer Verbindlichkeit. Dagegen aber scheint ein Einwurf gemacht werden zu können: daß nämlich viele Handlungen nützlich sind, die kein Mensch bey gesundem Verstande für recht erklären wird. Die Antwort darauf ist: diese Handlungen sind, wenn man alles zusammen nimmt, nicht nützlich: und eben dieser Ursache wegen, und nur um derselben willen, sind sie Unrecht. Um diess gehörig einzusehen, muß man bemerken, daß die schlimmen Folgen der Handlungen, so wie alle Folgen der Dinge überhaupt, von zweyerley Art sind, allgemeine und besondere. Die besondere schlimme Folge einer Handlung ist dasjenige Uebel, welches aus dieser einzelnen Handlung unmittelbar und gegenwärtig entsteht. Die allgemeine schlimme Folge ist die Verletzung irgend einer allgemeinen und nützlichen Regel. Wenn also auch eine solche Handlung keine besondere böse Folgen, oder sogar größere gute Folgen hat, so ist sie doch nicht nützlich, bloß der allgemeinen Folge wegen, welche



welche ein Uebel, und zwar ein Uebel von weit grösserer Wichtigkeit ist.

Aber, da diese Auflösung der Schwierigkeit voraussetzt, daß die moralische Regierung der Welt nach allgemeinen Regeln geschehen muß, so ist noch übrig, die Nothwendigkeit davon zu zeigen.

Man kann nicht die eine Handlung verbieten, und die andere erlauben, ohne einen Unterschied zwischen beyden zu zeigen. Einerley Art von Handlung muß allgemein erlaubt, oder allgemein verboten seyn. Wodennach die allgemeine Erlaubniß einer Handlung schädlich seyn würde, da wird es zur Nothwendigkeit, die Regel, welche sie verbietet, allgemein zu machen.

Allgemeine Regeln sind bey jeder moralischen Regierung nothwendig: und unter moralischer Regierung verstehe ich diejenige, deren Endzweck es ist, auf die Aufführung moralischer Wesen Einfluß zu haben. Denn, wenn von zwey vollkommen ähnlichen Handlungen, die eine belohnt, die andere bestraft oder vergeben wird: (welches die Folge von der Verwerfung allgemeiner Regeln seyn muß;) so können die Unterthanen einer solchen Regierung nicht mehr wissen, was



sie zu erwarten , oder wie sie zu handeln haben.

Die allgemeinen Folgen einer Handlung zu entdecken, darf man nur untersuchen: was würde die Folge seyn, wenn diese Art von Handlungen allen Menschen und in allen Fällen erlaubt wäre?

Recht und Pflicht sind immer gegenseitig; das heisst, allenthalben, wo die eine Person ein Recht hat, da haben andere eine damit zusammenstimmende Pflicht. Wenn ein Mann ein Recht zu dem Besitz eines Gutes hat: so sind andere verpflichtet, sich dasselbe nicht anzumassen,

Da nun die moralische Verpflichtung auf dem Willen Gottes beruht: so entspringt das Recht, welches das andere Glied des Verhältnisses ist, eben daher. Recht heisst also die Uebereinstimmung oder der Nicht-Widerspruch mit dem göttlichen Willen.

Vermittelt der beyden Grundsätze, daß der Wille Gottes entscheidet, was Recht und Unrecht sey, und daß Gott die Glückseligkeit seiner Geschöpfe wolle, gelangen wir zu sichern Schlussfolgen; diese Schlussfolgen werden zu Regeln; und wir lernen sehr bald  
über



über Handlungen das Urtheil fällen, daß sie gut oder böse sind, je nachdem sie mit unsern Regeln übereinstimmen, oder davon abweichen, ohne auf irgend etwas weiter zu sehen. Und wenn die Gewohnheit einmahl sich festgesetzt hat, bey den Regeln stehen zu bleiben, so können wir auch zurückgehen, und mit diesen Regeln die Handlungen Gottes selbst vergleichen: ob es gleich deswegen nicht weniger wahr ist, daß die Regeln selbst aus dem göttlichen Willen hergeleitet sind.

Das Recht ist eine Eigenschaft sowohl von Personen als von Handlungen.

Rechte, wenn wir sie Personen zuschreiben, sind:

- a) entweder natürliche, oder erworbene. Natürliche Rechte sind diejenigen, die einem Menschen zukommen würden, wenn auch gar keine bürgerliche Gesellschaft in der Welt wäre. Erworbene Rechte sind solche, die ihm dann nicht zukommen würden. — Wie entstehen solche nicht natürlichen Rechte? Wie können durch die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft jemandem neue Rechte zuwachsen? Wie kann eine bloß menschliche Anstalt in dem göttlichen Willen etwas ändern? Und doch



setzt jedes neue Recht einen neuen oder neu bekannt gemachten Willen Gottes voraus, wenn es wahr ist, daß das Recht in der Uebereinstimmung mit diesem Willen besteht. Die Auflösung dieser Schwierigkeit ist leicht. Gott, der die menschliche Glückseligkeit will, will auch, daß eine bürgerliche Gesellschaft errichtet werde, weil sie die erste Bedingung jener Glückseligkeit ist; er will also auch jede Einrichtung, die zur Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft unumgänglich erfordert wird; und was aus solchen Einrichtungen fließt, ist seinem Willen gemäß, folglich recht. Die hinzugekommenen Rechte sind also, ob sie gleich unmittelbar von menschlicher Anordnung und Verabredung herühren, doch deshalb nicht weniger heilig, — die Verbindlichkeit, diese Rechte in Ehren zu halten, ist nicht weniger unerlaßlich, — als die natürlichen Rechte und die ihnen entsprechenden Pflichten. Sie gründen sich beyde zuletzt auf dasselbe Ansehen; — auf den Willen Gottes;

b) entweder veräußerlich, oder unveräußerlich. Der Unterschied beruht auf der Art, wie das Recht erworben worden ist, Wenn das Recht sich von einem

Ver-



Vertrage herfschreibt, und durch die ausdrücklichen Worte des Vertrages, oder nach der gewöhnlichen Auslegung folcher Verträge, oder vermöge einer in der Natur des Rechts ſelbſt liegenden Bedingung auf eine gewiſſe Perſon allein eingeſchränkt iſt: ſo iſt das Recht unveräuſſerlich;

- c) entweder vollkommen, oder unvollkommen. Vollkommene Rechte ſind, die man durch Gewalt, oder, was in der bürgerlichen Geſellſchaft die Stelle der Gewalt vertritt, durch Richter und Recht behaupten kann. Unvollkommene Rechte können nicht auf dieſe Weiſe erzwungen werden. Es kann beymerſten Anblick ſchwer zu begreifen ſcheinen, wie eine Perſon ein Recht zu einem Dinge, und doch kein Recht zu dem Gebrauche der Mittel haben könne, welche nöthig ſind, das Ding zu erhalten. Dieſe Schwierigkeit iſt, wie viele andere in der Moral, nur durch die Nothwendigkeit allgemeiner Regeln aufzulöſen. Der Menſch hat ein Recht auf eine Sache, wenn es dem göttlichen Willen gemäß iſt, daß er dieſelbe beſitze. Obige Frage verwandelt ſich alſo in dieſe: wie kann es dem Willen Gottes gemäß ſeyn, daß eine Perſon eine Sache beſitze, und



und doch nicht dem göttlichen Willen gemäß seyn, daß sie Gewalt brauche, dieselbe zu erhalten. Die Ursache ist: weil die Erlaubniß, Gewalt in diesem Falle zu brauchen, wegen der Unbestimmtheit, entweder des Gegenstandes, worauf das Recht sich bezieht, oder der Umstände, woraus es entsteht, leicht in ihren Folgen zu der Anmaßung führen könnte, Gewalt auch in andern Fällen zu brauchen, wo gar kein Recht vorhanden ist.

Allenthalben, wo das Recht unvollkommen ist, da ist es auch die ihm entsprechende Pflicht. Der Umstand, ob eine Pflicht vollkommen oder unvollkommen ist, bestimmt aber bloß, ob der andere Gewalt brauchen dürfe, sie zu erzwingen; — und bestimmt weiter nichts. Der Grad der Schuld, den man bey der Verletzung derselben auf sich ladet, ist eine verschiedene Sache, und wird durch Umstände bestimmt, die von jenem Unterschiede ganz unabhängig sind.

Da Vorschriften von dem, was gethan werden soll, das heißt, Gebote, gemeinlich in Absicht ihrer Ausdehnung unbestimmt sind, und die Unbestimmtheit einer Verbindlichkeit sie zur unvollkommenen macht; so  
geschieht



geschieht es, daß aus Geboten gemeiniglich nur unvollkommene Pflichten entstehn.

Vorschriften über das, was unterlassen werden soll, oder Verbote, da sie gemeiniglich genau bestimmt sind, bringen dem zufolge vollkommene Verbindlichkeiten hervor.

Religion und Tugend finden ihre vornehmste Uebung in den unvollkommenen Pflichten, die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft tragen für die Beobachtung der übrigen hinlängliche Sorge.

Unter den allgemeinen Rechten der Menschheit verstehe ich diejenigen Rechte, welche der ganzen Gattung in Korpore zugehören, gleichsam den gemeinschaftlichen Schatz, welchen die Menschen seitdem unter sich einzeln vertheilt haben.

### Beurtheilende Anmerkung.

Payley nimmt den Willen der Gottheit zum Grundsatz und Bestimmungsgrund aller Moralität an. Was die kritische Philosophie über ein solches Fundament urtheilt, werde ich dann mittheilen, wann ich die Behauptungen des scharfsinnigsten Vertheidigers desselben, Crusius, in ihren Hauptmomenten werde



werde aufgestellt haben. Jetzt schränke ich mich darauf ein, einige Bemerkungen anzuführen, die G a r v e, der den ausländischen, von ihm in unser Klima verpflanzten, Produkten immer noch eine höhere Güte zu ertheilen weifs, als ihnen in ihrem Vaterlande zugeeignet werden kann, über die allgemeine praktische Philosophie dieses Engländer in dem seiner Uebersetzung beygefügten schätzbaren Anhange eben so unpartheyisch, als scharfsinnig entwickelt.

So einleuchtend es auch ist, behauptet er, dafs der Verfasser die wahren Quellen der Moralität nicht übersehen hat: so scheint er mir doch bey diesen Grundsätzen in folgenden Punkten von der genauesten Wahrheit abgewichen zu seyn:

1) dafs er die moralische Güte einer Handlung aus dem Willen Gottes als dem ersten Principio herleitet;

2) dafs er auf die künftigen positiven Belohnungen und Bestrafungen in einer andern Welt als den einzigen Bewegungsgrund wahrhaft tugendhafter Handlungen ein zu grosses Gewicht legt; und

3) dafs er auf diejenigen Folgen der Handlungen, welche sich auf das Innere des Menschen



ichen selbst beziehen, auf seinen Charakter und also auf seine Fähigkeit zur Glückseligkeit Einfluss haben, zu wenig Rücksicht nimmt.

Es ist zuerst ausgemacht, daß ehe wir uns den Begriff von einem Gotte machen können, wir den Begriff von moralischer Güte haben müssen, weil Gott, so zu sagen, die personifizierte Vollkommenheit ist. Es kann also dieser Begriff nicht aus dem göttlichen Willen hergeleitet werden, sondern er muß von demselben unabhängig, und in dem Wesen der Dinge selbst befestiget seyn.

Der Gehorsam gegen Gott ist ein wahrhaftes und ein sehr wirkames Principium der Tugend, aber es ist nur ein subordinirtes. Der Bewegungsgrund, welcher von der innern Vortrefflichkeit der Handlung hergenommen ist, wird durch den Gedanken an ein vollkommen gutes und zugleich mächtiges Wesen, welches der Regierer der Welt ist, sehr verstärkt, und bekömmt bey vielen Menschen und in schwerern Fällen, erst dadurch Kraft. Aber doch muß jener Bewegungsgrund vor diesem vorhergehen. Denn suchen wir den Willen Gottes in der Natur auf, so lernen wir ja erst dadurch, daß etwas dem göttlichen Willen gemäß sey, wenn wir zu-

VOR



vor ausfindig gemacht haben, daß es gut sey. Und ist es die Offenbarung, aus der wir den göttlichen Willen erkennen wollen; so müssen wir ja erst diese Offenbarung nach den Regeln der moralischen Güte prüfen; und diese Regeln müssen demnach von der Offenbarung unabhängig und älter seyn, als dieselbe.

Daraus folgt nun aber weiter von selbst, daß auch die künftigen Belohnungen und Bestrafungen nicht das erste, nicht das Hauptmotiv der Tugend seyn können. Denn in so fern es positive Belohnungen und Strafen sind, werden sie nur durch die Offenbarung erkannt, und können also nicht der Moralität zur Grundlage dienen, da diese vor aller Offenbarung vorhergehen mußte. Ist aber von den natürlichen Belohnungen und Strafen die Rede: so vermischen sich diese dergestalt mit der innern Güte der Handlungen, daß man beyde Ideen nicht mehr von einander trennen, wenigstens sich nicht deutlich bewußt werden kann, in welcher Rücksicht man Gutes thue.

Ueberdiß können wir uns nur zweyerley Arten der Belohnungen als möglich denken, so wie wir nur zwey Arten des Guten kennen; entweder Veranstaltungen, durch welche



welche uns mehr sinnliche Vergnügungen zu Theil werden, oder Veranstaltungen, durch welche wir zu höheren moralischen Kräften, oder zu freyerer Ausübung der bisher befehlten gelangen. Jene Güter können nicht die Belohnungen seyn, auf welche die Bewegungsgründe zur Tugend, allein oder vorzüglich, beruhen, da die Tugend selbst zum Theil darinn besteht, diese Güter weniger achten zu lernen. Sollen aber die Belohnungen der zukünftigen Welt, in einem erleichterten Fortgange unserer geistigen Vollkommenheit, in einer erweiterten Sphäre für unsere nützliche Thätigkeit bestehen: so setzt dieses schon wieder voraus, daß Vollkommenheit des Geistes und nützliche Thätigkeit an sich wesentlich etwas gutes sey, und die Tugend ist also auch dann im wahren eigentlichen Verstande ihr eigener Lohn.

Bey dem allen läugne ich weder die Sicherheit dieser Hoffnungen, noch ihre Wirksamkeit auf das menschliche Gemüth. Nur scheint es mir, daß der Zusammenhang aller verschiedenen Bewegungsgründe zur Tugend, dann erst recht deutlich wird, wenn man den Bewegungsgrund nicht aus der Acht läßt, welcher in der innern und wesentlichen Güte eines tugendhaften Charakters selbst liegt.



Unser Verfasser beweist zwar, daß wir keinen moralischen Sinn haben, vermöge dessen wir durch unmittelbares Vergnügen und Schmerz unterschieden, was Tugend, oder was Laster sey. Aber er hat deswegen nicht bewiesen, daß nicht beyde, in so fern sie gewisse verschiedene Charaktere und Zustände des Gemüths voraussetzen, und hinwiederum solche Charaktere und Zustände zu erhalten, zu befestigen dienen, einen reellen Einfluss auf menschliche Glückseligkeit und menschliches Elend haben, und also auch in so fern ein Gegenstand des Beyfalls oder der Mißbilligung seyn können. Hier ist der Faden, wodurch Tugend und Glückseligkeit des Tugendhaften immer sichtbar an einander geknüpft werden. Denn die unmittelbaren äußern Folgen pflichtmäßiger Handlungen gehn oft mehr auf das Beste Anderer, als des Handelnden selbst, und es ist oft nur durch viele künstliche Wendungen, oft gar nicht möglich, zu zeigen, wie die Aufopferungen, die er für Andere thun muß, ihm werden wieder ersetzt werden. Aber der Zustand der Gemüthsruhe, der Zufriedenheit mit sich selbst, des Gleichgewichts der Leidenschaften, — kurz, der Zustand einer weisen, gerechten, muthigen und gelassenen Seele ist an sich ein Zustand der Glückseligkeit. Jedes Laster stöhrst diese Harmonie, und bringt

das



Das Gemüth aus seiner rechten, natürlichen Lage, macht es auch für die Folge unfähiger zu derselben zurückzukommen. Jede Tugend hingegen stellt entweder die unterbrochene Ordnung und den Frieden wieder her, oder bewahrt, befestigt, vereinigt die schon vorhandene Regelmäßigkeit und Ruhe. — Bey wem dieser Bewegungsgrund, Gutes zu thun, der stärkste ist, den halte ich für den wahren Helden der Tugend. Je mehr er andere Nebenabsichten und Hoffnungen noch nöthig hat, desto schwächer ist noch seine moralische Kraft.

Damit kann nun die Erwartung göttlicher Belohnungen sehr wohl bestehn, ja dann lassen sich erst Belohnungen denken, welche der Sinnlichkeit nicht schmeicheln. Der Mensch, welcher ein Interesse daran findet, an Kopf und Herz immer besser zu werden, sieht sich doch auch hierinn von dem Körper und den ihn umgebenden Dingen äufferst abhängig. Ort und Zeit und Stand, seine Geburt, seine Erziehung, seine Lebensart und Geschäfte; — Umgang, Beyspiele und Versuchungen, die er gehabt hat, und noch hat, alles schränkt ihn ein, und hindert ihn, zu derjenigen Vollkommenheit des Charakters zu gelangen, von welcher er einen Begriff hat, und in der er Ruhe und Glückseligkeit



zu finden hoffen kann. — Hier sieht also der schwache, aber doch ernstliche Freund des Guten hinauf zu einem höhern, mächtiger, aber mit gleicher Liebe des Guten befeelten, in gleicher Absicht, Gutes zu befördern, unaufhörlich wirkfamen Wesens. Er hofft, daß, da er zur Ausübung der Tugend geboren ist, einst die äußern Umstände sich noch günstiger für seine innere Vollkommenheit fügen werden, daß das Gute, was in ihm liegt, durch die Veranstaltungen der Vorsehung immer mehr wird emporgehoben, und seine wohlwollende Thätigkeit, in welcher das wahreste Vergnügen besteht, immermehr durch die mitwirkenden Ursachen in der übrigen Natur wird unterstützt werden. —

Was den Unterschied zwischen Rath der Klugheit, und Verbindlichkeit der Pflicht, anbetrifft, um deswillen er glaubt, schlechterdings auf den Befehl eines Obern zurückgehn zu müssen: so halte ich den einen Theil seines Begriffs von Pflicht, — daß dieß Motiv zu demselben etwas stärkeres, gleichsam etwas zwingendes, (*violent motif*) seyn müsse, für sehr richtig. Aber darinn kann ich ihm nicht ganz beyfallen, daß dieß lediglich in den Befehlen eines Oberherrn liegen könne.

Es



Es ist freylich, wenn ich hiervon abgehe, die Gränzlinie zwischen Klugheitsregel und Pflicht nicht genau anzugeben. Aber die Frage ist, giebt es auch eine solche genaue Gränzlinie; sind beyde Sachen auch durchaus von einander abzufondern? Läuft nicht in der Natur wirklich das eine in das andere, und ist nur durch das Mehr oder Weniger unterschieden? Liegt nicht die Verbindlichkeit gewisser Handlungen, in Gegensatz der bloßen Rathsamkeit andrer, in der größern Unentbehrlichkeit derselben, also in einem nur verstärkten Bewegungsgrunde, obgleich derselben Art? Oder darinn, daß jene Handlungen auf andre, diese auf uns allein Einfluß haben? — und wir bey Dingen, die bloß zu unserm eignen Vortheil gereichen, mehr Freyheit haben, weil wir auch da mehr Einsicht, und mehr Gelegenheit haben, das Veräumte nachzuholen, das Verfehlte wieder herzustellen?

Nehmen wir aber die zuletzt betrachtete Rücksicht pflichtmäßiger Handlungen, in Beziehung auf den Zustand und die eigenthümliche Beschaffenheit des Geistes, aus dem sie hervorkommen, hinzu: so läßt sich Klugheit und Pflicht noch deutlicher unterscheiden. Jene bezieht sich nämlich auf alle Vortheile, die aus der Handlung durch ihre äußern Fol-



gen entspringen; diese auf die Verbesserung oder Verschlimmerung des Gemüths. Das, was ein schändliches Herz, einen bösen Willen, oder auch eine ganz schiefe Beurtheilung, oder eine grofse Schwäche verräth, und was zugleich diese Unvollkommenheiten zu vermehren abzielt, ist immer pflichtwidrig, so wie alles unklug ist, was äuffern Nachtheil bringt.

Und diess werden wir bey genauerer Beobachtung auch durch den Sprachgebrauch gerechtfertiget finden. Das was ein Mensch thun oder lassen kann, ohne dafs sich dadurch sein Charakter sehr zeigt, ohne dafs darinn weder die Art seiner Gefinnungen noch Leidenschaften sehr merklich hervorleuchtet, das wird auch nicht für Pflicht oder Verbrechen gehalten, wenn es gleich nach den Umständen bald zuträglich, bald unschicklich seyn kann. Aber wo der Rath der Klugheit, das vernünftige Interesse solche Regeln vorschreibt, deren Uebertretung schon auf einen Mangel jener Haupteigenschaften des Geistes schliessen läfst, die zusammengenommen Tugend ausmachen, da ist er zugleich ein Gesetz, und bringt eine Verpflichtung hervor. —

Ueber das Recht bemerkt der Verfasser selbst, dafs, wenn der göttliche Wille als der  
einzige



einziges Mafsstab des Rechts angesehen wird, der Satz, dafs der göttliche Wille immer recht ist, zu den identischen gehört, und also nichts zu sagen scheint. Er rechtfertiget ihn aber dadurch, dafs, wenn wir aus dem höchsten Principio des Rechts, dem göttlichen Willen, mehrere specielle Regeln des Verhaltens gezogen haben, wir diese durch die Gewohnheit als unabhängig und verbindlich an sich betrachten lernen, und sie daher auch auf die göttlichen Rathschlüsse und Handlungen anwenden, ob sie gleich im Grunde nur von diesen ihre Gültigkeit erhalten. — Ich darf, nach meinen schon entwickelten Grundsätzen, weder anzeigen, worinn meine Ideen von diesen Vorstellungen meines Autors abgehen, noch welches meine Gründe dazu sind. — Die gesunde Vernunft würde die Gewohnheit nicht aufkommen lassen, einen Gesetzgeber nach seinen eigenen Gesetzen zu beurtheilen, wenn diese schlechterdings keinen andern Grund als die Willkühr desselben hätten. Nur weil wir in Gott die höchste Weisheit und Güte als ihm wesentliche Eigenschaften erkennen, halten wir auch seine Gesetze für unbedingt gut und verbindlich. Was aber Weisheit und Güte sey, solches können wir nicht erst aus jenen Gesetzen lernen, sondern wir müssen



es aus der Betrachtung unsers eignen Wesens und der Natur der Dinge schöpfen.

---

## H e l v e t i u s.

Wir Menschen, sagt Helvetius, haben zwey Fähigkeiten, zwey passive Vermögen :

- 1) Die Fähigkeit, verschiedene Eindrücke zu empfangen, welche von den äußern Gegenständen auf uns hervorgebracht werden — p h y s i s c h e R e i t z b a r k e i t (sensibilité physique);
- 2) Das Vermögen, diese Eindrücke aufzubehalten — G e d ä c h t n i s s.

Was ist der Verstand an sich selbst? Die Gabe, die Aehnlichkeiten und Unterschiede, die Uebereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen zu bemerken, welche die verschiedenen Gegenstände unter einander haben. Aber was ist denn im Menschen die Quelle, woraus sein Verstand entspringt? Seine physische Reitzbarkeit, sein Gedächtnis, und insonderheit das Interesse oder der Vortheil, den es ihm bringt, seine Empfindungen unter einander zu vergleichen. Mit hin ist der Verstand bey ihm weiter nichts, als



als das Resultat von seinen verglichenen Empfindungen; und der gesunde Verstand besteht in der Richtigkeit der Vergleichung dieser Empfindungen.

Die physische Reitzbarkeit ist die einzige Ursache unserer Thätigkeit, unserer Gedanken, unserer Leidenschaften und unserer Geselligkeit. Aus ihr fließt das Gefühl von Liebe zum Vergnügen, und von Haß gegen den Schmerz; und aus diesen beyden im Menschen vereinigten, und seinem Geiste immer gegenwärtigen Empfindungen entsteht bey ihm das, was man die Empfindung der Selbstliebe nennt.

Die Empfindung der Selbstliebe haben alle Menschen mit einander gemein, und sie läßt sich vom Menschen nicht trennen; denn sie ist eine unmittelbare Folge der physischen Reitzbarkeit. Zum Beweis hiervon berufe ich mich auf ihre beständige Fortdauer, auf die Unmöglichkeit, sie zu ändern, oder sie auch nur zu verringern. Unter allen Empfindungen ist sie die einzige in ihrer Art; wir haben ihr alle unsere Begierden, alle unsere Leidenschaften zu danken; und eben diese Begierden und Leidenschaften können in uns weiter nichts seyn, als die Anwendung des Gefühls der Selbstliebe auf den oder den Gegenstand.



Dieser Empfindung also, welche sich nach der Erziehung, die man bekömmet, nach der Regierung, unter der man lebt, und nach den verschiednen Lagen, in denen man sich befindet, verschiedentlich abändert, muß man die erstaunliche Verschiedenheit der Leidenschaften und Charaktere beymessen.

Das Gefühl der Selbstliebe ist zwar bey verschiedenen Menschen verschiedentlich modificiret, aber doch seinem Wesen nach bey allen einerley. Es hängt auch dieses Gefühl gar nicht von der mehr oder minder großen Feinheit der Empfindungswerkzeuge ab; so wie die Stärke desselben durch die Stärke oder Schwäche des Temperaments weder vermehrt, noch vermindert wird. Man kann taub, blind oder lahm seyn; und doch wird man immer einerley Begierde der Selbsterhaltung, einerley Haß gegen den Schmerz, und einerley Liebe zum Vergnügen empfinden. Das weibliche Geschlecht hat nicht weniger Liebe zu sich selbst, als das männliche; und doch hat es mit uns Männern nicht einerley Organisation. Sollte es ja noch ein Mittel geben, die Stärke dieses Gefühles zu messen; so müßte man es nach seiner Beständigkeit, nach seiner Einheit, und, wenn ich so sagen darf, nach seinem mehr oder minder eingewurzelten Daseyn abmessen.

Nun



Nun ist aber das Gefühl der Selbstliebe, von allen diesen Seiten betrachtet, bey allen Menschen einerley. Alle Menschen ohne Unterschied sind mithin einerley Grades von Leidenschaft, und folglich auch derjenigen Höhe der Leidenschaft fähig, welche es erfordert, die gleichgute Anlage, welche sie zum Verstande haben, in Thätigkeit zu setzen.

Die Selbstliebe entzündet in allen Menschen ohne Unterschied die Liebe zur Gewalt. Diese Begierde erzeugt bey allen und jeden den Neid, die Liebe zum Reichthume, zu Ehrenstufen, zum Ruhme, zum Ansehen, zur Gerechtigkeit, zur Tugend, zur Intoleranz, kurz, alle selbstgemachte Leidenschaften, deren Daseyn das Daseyn der Gesellschaften voraussetzt.

Auch die Tugend ist eine unmittelbare Folge von der Liebe zur Gewalt. Da sich das Wort Tugend auf die Klugheit eben so gut, als auf den Heldenmuth und die Mitleidigkeit anwenden läßt; so hat es also bloß eine ungewisse und schwankende Bedeutung. Jedoch erregt es im Verstande jedesmahl die dunkle Vorstellung von einer Eigenschaft, die für die Gesellschaft nützlich ist.

Sobald die größte Anzahl der Bürger die Eigenschaften von dieser Art mit einander gemein



mein hat, ist eine Nation von innen glücklich, von außen furchtbar, und bey der Nachwelt angesehen. Die Tugend, die den Menschen immer nützlich ist, und folglich immer in Ehren gehalten wird, muß zum wenigsten in gewissen Ländern Glanz von Macht und Achtung auf den Tugendhaften werfen. Nun ist es aber eben diese Liebe zur Achtung, die er bey sich selbst für die Liebe zur Tugend hält. Ein jeder giebt vor, er liebe sie um ihrer selbst willen. Diese Redensart hört man aus aller Menschen Munde; sie kömmt aber bey keinem aus dem Herzen. Was für ein Bewegungsgrund treibt wohl den strengen Anachoreten an, zu fasten, die härte Kutte anzulegen, und sich zu geißeln? Die Hoffnung auf die ewige Seligkeit; er fürchtet sich vor der Hölle, und sehnt sich nach dem Paradiese.

Vergnügen und Schmerz, diese Erzeugungsprincipien der Mönchstugenden, sind auch die Quellen der patriotischen Tugenden. Die Hoffnung auf Belohnungen bringt sie zum Keimen. Man prahle auch mit einer noch so uneigennützigem Liebe zu ihnen: so findet doch keine Tugend Statt, wo man kein Interesse dabey hat, die Tugend zu lieben. Will man den Menschen in diesem Stücke kennen lernen; so



so muß man ihn nicht in seinen Reden, sondern in seinen Handlungen studiren. Wann ich spreche, lege ich eine Maske an; wann ich aber handle, dann bin ich gezwungen, sie abzulegen. Alsdann beurtheile man mich nicht nach dem, was ich sage; sondern nach dem, was ich thue: so wird man mich richtig beurtheilen. —

Die meisten Völker in Europa ehren die Tugend in der Theorie; dieß ist eine Folge von ihrer Erziehung. In der Praxis verachten sie selbige; und dieß ist eine Folge von ihren Regierungsformen. —

Das Wohlwollen gegen Andre ist eine Folge von der Liebe zu uns selbst. Ist aber die Selbstliebe eine nothwendige Folge von unserer physischen Reizbarkeit; so ist mithin unsere Liebe zu Andern gleichfalls eine Folge von dem nämlichen Vermögen.

Es ist eine beständige und durchgängige Erfahrung, auf die sich das Sprichwort gründet: Anderer Leute Schaden ist nur ein Traum. Mithin beweist die Erfahrung keinesweges, daß die Menschen so gar gutherzig wären.

Wenn man ein moralisches Gefühl annimmt; warum will man nicht auch ein algebräi-



gebraisches oder chymisches Gefühl annehmen? Warum will man denn im Menschen einen sechsten Sinn erschaffen? Etwa, um ihm deutlichere Begriffe von der Sittenlehre beyzubringen? Aber was ist denn die Sittenlehre? Die Wissenschaft von den Mitteln, welche die Menschen erfunden haben, um auf die möglich glücklichste Weise mit einander zu leben.

Beurtheilende Anmerkung.

Helvetius nimmt unter den Materialisten und neuen Epikuräern einen vorzüglichen Rang ein. Es ist übrigens nicht zu verkennen, wie einseitig er das menschliche Begehrungsvermögen beurtheilt, und wie unedel seine moralischen Begriffe ausfallen, die alle aus dem eigennützigen Triebe abgeleitet werden. Nur diesen findet er in der Natur des Menschen; der uneigennützig scheint ihm ein Traum, und noch weniger kann er also die Unterordnung des erstern unter den letzten zum Objekte des Sittengesetzes annehmen. — Eine ausführlichere Beurtheilung seiner moralischen Ueberzeugungen dürfte hier überflüssig seyn, weil sie nur eine Wiederholung der über das System des Epikur festgesetzten Bemerkungen seyn würde.

Crusius.



## C r u s i u s.

Crusius drückt das Princip seiner Sittenlehre so aus: Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner was der wesentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller andern Geschöpfe, endlich auch was den Verhältnissen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäß ist, und unterlasse das Gegen-  
theil.

Sein weitläufiger und etwas unverständlicher Beweis für dieses Princip läßt sich, nach Kiefewetter a), auf folgende Hauptmomente zurückführen.

Gott ist das allervollkommenste Wesen, er will also die Vollkommenheit aller Dinge, also auch die Vollkommenheit der freyen Wesen, folglich auch die Vollkommenheit des Verhältnisses, in dem sie gegen ihn stehen,  
und

a) S. Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie Th. I. S. 170. ff.



und also will er auch, daß ihre freyen Handlungen mit dem Verhältnisse, in dem sie gegen ihn stehen, vollkommen übereinstimmen. Eine freye Handlung hingegen ist vollkommen, wenn man aus ihr sehen kann, daß das vernünftige Wesen diese Vollkommenheit vor Augen gehabt habe; wenn also unsere freyen Handlungen unserm Verhältnisse gegen die Gottheit vollkommen gemäß seyn sollen, so muß man aus ihnen erkennen, daß das freye Wesen dieses Verhältniß erkannt und beym Handeln vor Augen gehabt habe. Das Verhältniß der freyen Wesen gegen die Gottheit besteht aber bloß darin, daß sie von ihm abhängen, und also werden ihre freyen Handlungen bloß aus der Erkenntniß ihrer Abhängigkeit von ihm fließen müssen. Nun sind unsere freyen Handlungen, der Dependenz von Gott noch nicht gemäß, wenn wir nur eben das wollen, was er will, sondern nur dann erst, wenn der Gehorsam gegen ihn die Triebfeder unsers Wollens ist; folglich müssen wir den Willen Gottes aus Gehorsam gegen ihn erfüllen.

Nicht menschliche Willkühr ist es also, die einen Unterschied zwischen sittlich guten und bösen Handlungen bestimmt hat; dieser Unterschied ist wesentlich durch den Urheber  
der



der ganzen Natur und unserer eigenen festgesetzt. Der Wille unseres Oberherrn, von dem unser Wesen und unser Glück abhängt, ist unser höchstes Gesetz, nicht nur Realgrund, sondern auch Erkenntnisgrund unserer Pflichten; ihm zu gehorchen der letzte Grund aller Verbindlichkeit, und die höchste Pflicht. Ohne ihn ließe sich zwar Klugheit der Thorheit, aber nicht Tugend dem Laster entgegensetzen. Die Gottheit ist Realgrund unserer Pflichten, das heißt, daß etwas Gut oder Böse ist, hat seinen Grund in der Gottheit; und zwar — unmittelbar und zunächst, in so fern ein willkührliches Gebot der Gottheit und nicht die Vernunft diesen Unterschied bestimmt — oder mittelbar, so fern Gott Urheber desjenigen Wesens ist, welches ein moralisches Vermögen, das ist, praktische Vernunft, als den unmittelbaren Sachgrund des Sittlichguten besitzt. Die Gottheit ist Erkenntnisgrund unserer Pflichten, das heißt, es gründet sich in Gott, daß wir den Unterschied des sittlich Guten und Bösen erkennen, und zwar entweder — in so fern er uns ein selbstthätiges Vermögen zu dieser Erkenntnis, und Anlässe zum Gebrauch dieses Vermögens giebt, oder — in so fern er unmittelbar auf unsere Empfänglichkeit wirkt, und vermittelt dieses Einwirkens



den Stoff zu aller moralischen Erkenntniß hervorbringt b).

Crusius giebt zwey Erkenntnißquellen des göttlichen Willens an. Der erste ist a posteriori, der natürliche Gewissenstrieb wie er ihn nennt, der andere a priori, der Weg der deutlichen Erkenntniß.

Der Gewissenstrieb ist, ihm zu Folge, ein Trieb gewisse Schuldigkeiten, das ist, solche allgemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwägung ziehen will, deren Uebertretung hingegen Gott strafen will, und auch, wenn sein Gesetz nicht vergeblich seyn soll, strafen muß. Wenn wir nun, fährt er fort, einen Trieb haben, die göttlichen Gesetze zu erkennen und denselben gemäß zu handeln; so muß es auch eine angeborene Idee in uns geben, welche das Muster ist, nach welcher der Gewissenstrieb die menschlichen Thaten eingerichtet wissen will. Deshalb brauchen wir nicht anzunehmen, als ob uns der Begriff aller einzelnen Pflichten eingepflanzt seyn müßte. Es ist genug, wenn uns  
Gott

b) S. Schmid's Versuch einer Moralphilosophie  
§. 48. Anm. 1.



Gott eine allgemeine Regel eingeprägt hat, aus welcher sich die einzelnen Fälle beurtheilen lassen; und geben wir nun auf die Pflicht Acht, die das Gewissen uns lehrt, so wird sich zeigen, daß wenigstens die meisten sich in diese Regel zusammenfassen lassen: Thue, was der Vollkommenheit Gottes und deinem Verhältnisse gegen ihn und ferner was der wesentlichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gemäß ist, und unterlasse das Gegentheil.

Was den Weg der deutlichen Erkenntniß betrifft, den Crusius als die zweyte Erkenntnißquelle der göttlichen Gesetze nennt, so behauptet er, daß man die Pflichten aus der Natur der göttlichen und menschlichen wesentlichen Vollkommenheit durch deutliche Schlüsse herleiten könne; und daß uns dieß auf das bereits angegebene Moralprincip führe.

### Beurtheilende Anmerkung.

Schmid's Bemerkungen über dieses theologisch-moralische System sind (S. Versuch einer Moralphilosoph. S. 93-125.) kürzlich folgende:

Der Hauptgedanke desselben ist: wir erkennen, was wir thun sollen, dar-



aus, daß wir erkennen, was Gott will. Er will: dieß soll geschehen; darum ist dieß gut. Crusius ist der scharfsinnigste Vertheidiger dieses Grundsatzes. Das bloße Glückseligkeitsystem that ihm kein Genüge; er war sich höherer sittlicher Begriffe bewußt, die er nicht aus den sinnlichen Neigungen ableiten konnte; und weil er die eigentliche Natur der praktischen Vernunft nicht kannte, so suchte er die Quelle ihres Ursprungs außer dem Menschen.

Soll der Wille der Gottheit der höchste Bestimmungsgrund aller Moralität seyn, so wird erfordert, daß wir unabhängig von sittlichen Gründen apodiktisch erkennen:

- 1) ihre Existenz;
- 2) ihren Willen;
- 3) einen sittlichen Grund, warum wir unsern Willen dem göttlichen unterwerfen sollen.

Kant widerstreitet in seiner Kritik der reinen Vernunft, daß das Daseyn Gottes weder durch Offenbarung, noch aus Gründen der bloß theoretischen Vernunft mit apodiktischer Gewissheit erkennbar sey. Ferner lehrt er, daß wir durch  
 bloße



bloſſe Spekulation nicht einmahl das D a ſ e y n eines göttlichen Willens überhaupt, ohne ſpecifiſche Beſtimmung deſſelben, apodiktisch erkennen können. Was endlich die dritte Bedingung anbetrifft: ſo lehrt K a n t c), daß wir, ſo weit praktiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten werden, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern ſie darum als göttliche Gebote anſehen, weil wir dazu innerlich verbindlich ſind; und Schmid behauptet d), daß die Gefinnung des Gehorſams, die wir der Gottheit weihen, unmittelbar der Vernunft und ihrem eigenen Geſetze gewidmet iſt, die wir uns nur in der Gottheit gänzlich rein von allem ſinnlichen Zuſatze und Verderbniſſe denken. Wir gehorchen ihr, fährt er fort, wie wir jedem vernünftigen Weſen, wenn es in dieſer Beſtimmung gebietet, deſhalb Folge leiſten, weil wir ſelbſt dieſe geſetzgebende Kraft beſitzen. —

Wenn endlich e) dieſer praktiſche Satz der oberſte Grundſatz der freyen Handlungen ſeyn,

M 3

c) Kritik der reinen Vernunft S. 847.

d) Verſuch einer Moralphilosophie S. 123.

e) Grundriß der Moralphilosophie S. 86.



seyen, wenn also der Begriff von Gott nicht erst durch (höhere) moralische Regeln bestimmt werden soll: so müßte jener Begriff durch natürliche oder übernatürliche Erfahrung gebildet werden. Der durch den Begriff von dem Willen der Gottheit bestimmte Grundsatz wäre demnach empirisch. Folglich wären die daraus abgeleiteten Lebensregeln ebenfalls material, empirisch, mithin nicht schlechthin allgemein, nicht durchaus bestimmt, nicht unbedingt (denn ohne Voraussetzung höherer sittlicher Principien könnte der göttliche Wille nur um unserer Glückseligkeit willen zum Beförderungsgrund unserer freyen Handlungen gemacht werden) und nicht absolut nothwendig, also — nicht moralisch.

---

### W o l f.

Wir finden in der Erfahrung gegründet, behauptet W o l f, daß sowohl einige Gedanken der Seele, als Bewegungen des Leibes von dem Willen der Seele herrühren: andere hingegen ihm nicht unterworfen sind. Da nun dasjenige, was von unserem Willen herrühret, seinen Grund im Willen und also in uns hat, imgleichen die Bewegungen des Leibes, die dem Willen unterworfen sind, ihren



ren Grund in dem Zustande des Leibes haben: so gehören sowohl die Gedanken der Seele, als die Bewegungen des Leibes, welche von dem Willen herrühren, unter unser Thun; und, da der Wille eine Freyheit hat aus möglichen Dingen zu erwählen, was uns am meisten gefällt, so ist auch dieses Thun der Menschen frey, und erhält daher den Namen freyer Handlungen. Nämlich, die Bewegungen des Leibes, dadurch die Begierden der Seele erfüllt werden, sind frey in Ansehung der Seele: hingegen, da auſſer dem Willen keine Freyheit anzutreffen; so ist auch bey dem Thun der Menschen, es mag in Gedanken der Seele, oder in Bewegungen des Leibes bestehen, keine Freyheit, wenn es dem Willen nicht unterworfen ist. Und daher ist es nothwendig, erhält auch daher den Namen einer nothwendigen Handlung.

Die freyen Handlungen der Menschen ziehen viel veränderliches nach sich, sowohl in dem innern Zustande des Menschen, in Ansehung der Seele und des Leibes, als in dem Aeusseren, in Ansehung seiner Ehre, seines Vermögens, und was sonst dazu gehört, nicht allein unter den allgemeinen Umständen, die sich jedesmahl bey derselben Handlung finden, sondern auch unter den besondern, die nur



in einigen Fällen vorkommen, und wodurch die besondern Fälle von einander unterschieden sind. Hierinn sind sie nicht alle einander gleich. Der innere Zustand der Seele und des Leibes, sowohl als der äussere, welcher durch Hülfe unserer freyen Handlungen erhalten wird, stimmt entweder mit dem Wesen der Seele und des Leibes und dem vorhergehenden Zustande überein, oder ist ihm zuwider. Wenn nun der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und folgenden und aller zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmt: so ist der Zustand des Menschen vollkommen, und zwar um so viel vollkommener, je grösser diese Uebereinstimmung ist: hingegen, wenn der vergangene mit dem gegenwärtigen, oder der gegenwärtige mit dem zukünftigen streitet, oder auch in dem, was auf einmahl ist, eines wider das andere läuft: so ist der Zustand des Menschen unvollkommen. Auf solche Weise befördern die freyen Handlungen des Menschen entweder die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihres innerlichen und äusserlichen Zustandes.

Was unseren sowohl innerlichen als äusserlichen Zustand vollkommen macht, das ist gut: hingegen was beyde unvollkommener macht, das ist böse. Deswegen sind die freyen



freyen Handlungen der Menschen entweder gut oder böse.

Weil die freyen Handlungen der Menschen durch ihren Erfolg, das ist, dasjenige, was dadurch veränderliches in dem inneren und äusseren Zustande der Menschen erfolgt, gut oder böse werden, was aber aus ihnen erfolgt, nothwendig daraus kommen muss, und nicht ausbleiben kann: so sind sie für und an sich selbst gut oder böse, und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht. Wenn es daher gleich möglich wäre, dass kein Gott wäre, und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte; so würden die freyen Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse verbleiben.

Die Erkenntniß des Guten ist ein Bewegungsgrund des Willens. Wer die freyen Handlungen der Menschen, die für und an sich gut sind, deutlich begreift, der erkennt, dass sie gut sind. Und daher ist das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungsgrund, dass wir sie wollen. Da nun nicht möglich ist, dass etwas zugleich ein Bewegungsgrund des Wollens und Nicht-Wollens seyn kann: so geht es auch nicht an, dass man eine an sich gute Handlung nicht



wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Und daher sind sie so beschaffen, daß sie nur können gewollt, aber nicht zugleich nicht gewollt werden, wenn man sie deutlich begreift. Wenn wir sie also nicht wollen, ist keine andere Ursache, als daß wir sie nicht erkennen. Wenn wir gar einen Abscheu davor haben; so müssen wir sie uns anders vorstellen, als sie sind. Auf gleiche Weise ist die Erkenntniß des Bösen ein Bewegungsgrund des Nichtwollens, oder des Abscheues vor einem Dinge.

Einen verbinden etwas zu thun oder zu lassen, ist nichts anders, als einen Bewegungsgrund des Wollens oder Nichtwollens damit verknüpfen. Was demnach den Bewegungsgrund giebt, daß wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, das verbindet uns sie zu vollbringen, oder zu unterlassen.

Da nun dasjenige, was aus den Handlungen der Menschen erfolgt, und sie entweder gut oder böse macht, von dem Wesen und der Natur herkommt: das gute und schlimme aber, was wir in den Handlungen antreffen, die Bewegungsgründe des Wollens und Nichtwollens sind: so hat mit den für sich guten und bösen Handlungen der Menschen die Natur die Bewegungsgründe verknüpft.

Und



Und so verbindet uns die Natur der Dinge und unsere eigene, das für sich Gute zu thun und das für sich Böse zu unterlassen. Und also haben wir eine Regel, nach welcher wir unsere Handlungen, die wir in unserer Gewalt haben, richten sollen: Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ihn unvollkommener macht.

Diese Regel ist in der Natur der Seele gegründet, und Gesetz der Natur.

Weil unsere freyen Handlungen durch dasjenige, was aus ihnen entweder schlechterdings, oder unter gewissen Umständen nothwendig erfolgt, gut oder böse werden: so wird zur Beurtheilung derselben eine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge erfordert. Da nun die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge die Vernunft ist: so wird das Gute und Böse durch die Vernunft erkannt. Wer also sein Thun und Lassen nach der Vernunft einrichtet, der lebet nach dem Gesetze der Natur, und in so weit einer vernünftig ist, in so weit kann er nicht dem Gesetze der Natur zuwider handeln. Ja, weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetz der Natur haben will: so braucht ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetz, sondern  
ver-



vermittelt seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetz.

Das Gesetz der Natur ist unveränderlich, ewig, vollständig.

Weil der göttliche Verstand alles möglich macht, und durch seinen Willen das Mögliche die Wirklichkeit erreicht: so ist auch durch den Verstand Gottes möglich geworden, daß aus den freyen Handlungen der Menschen entweder die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit ihrer und ihres Zustandes herrühret, und nach seinem Rathschlusse erfolgt es auch in der That. Da nun die Vorstellung dieser Vollkommenheit der Bewegungsgrund ist, daß wir einige Handlungen vollbringen, hingegen die Vorstellung der Unvollkommenheit, daß wir andere unterlassen: so hat auch Gott die Bewegungsgründe mit den Handlungen verknüpft, und demnach verbindet er auch die Menschen zu thun, was das Gesetz der Natur haben will, und zu unterlassen, was es nicht haben will. Wir finden aber außer der natürlichen Verbindlichkeit noch eine ganz besondere göttliche Verbindlichkeit, wodurch das Gesetz der Natur zu Gottes Gesetz wird. Wir erfahren, daß sehr oft auf gute Handlungen Glücksfälle, auf böse aber Unglücksfälle erfolgen. Gott  
aber



aber hat durch seinen Rathschluss bestätigt, dass sie so kommen sollen; und daher sind auch die Glücksfälle, die auf gute, und die Unglücksfälle, die auf böse Handlungen erfolgen, als Bewegungsgründe anzusehen, jene zu vollbringen, und diese zu unterlassen: folglich da Gott diese Bewegungsgründe freywillig mit den Handlungen der Menschen verknüpft, so verbindet er hierdurch die Menschen, das Gute zu vollbringen, und das Böse zu unterlassen.

Da ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetz ist, und außer der natürlichen Verbindlichkeit keine andere braucht, so sind auch weder Belohnungen noch Strafen bey ihm Bewegungsgründe zu guten Handlungen, und zur Vermeidung der bösen; und daher vollbringt ein Vernünftiger das Gute, weil es gut ist, und unterlässt das Böse, weil es böse ist: in welchem Fall er Gott ähnlich wird, als der keinen Oberen hat, der ihn verbinden kann, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen, sondern bloß jenes thut, dieses unterlässt durch die Vollkommenheit seiner Natur.

Da wir durch unsere Handlungen die Vollkommenheit unser und unseres Zustandes zu erhalten und die Unvollkommenheit zu vermeiden



meiden trachten: so ist die Vollkommenheit unser und unseres Zustandes, imgleichen die Vermeidung der Unvollkommenheit die Absicht unserer Handlungen, die Handlungen hingegen sind das Mittel, wodurch wir diese Absichten erhalten; daher, da alle freye Handlungen auf diese Absicht gerichtet sind, so ist sie die letzte Absicht aller unserer freyen Handlungen, und die Hauptabsicht in unserem ganzen Leben.

Eigennutz ist nicht der Grund des Gesetzes der Natur. Wer eigennützig ist, siehet nur auf sich, und suchet seinen Nutzen auch mit anderer ihrem Schaden, woferne er ihn nur ohne seinen größern Schaden erhalten kann. Wer sich hingegen so vollkommen als möglich zu machen suchet, der suchet auch was des andern ist, und verlanget nichts mit anderer ihrem Schaden.

Weil die größte Vollkommenheit Gott eigenthümlich ist, und keiner Kreatur mitgetheilt werden kann: so ist auch nicht möglich, daß ein Mensch, wenn er gleich täglich alle Kräfte anwendet, dieselbe jemahls erreichen kann. Er kann demnach nicht mehr erhalten, als daß er von einer besonderen Vollkommenheit zu einer anderen fortschreitet, und die Unvollkommenheiten immer



mer mehr und mehr vermeidet. Und dieses ist das höchste Gut, welches er erreichen kann, daß also das höchste Gut des Menschen oder seine Seligkeit mit Recht durch einen ungehinderten Fortgang zu grösseren Vollkommenheiten erklärt wird.

Die Erfüllung des natürlichen Gesetzes ist das Mittel, wodurch wir das höchste Gut oder unsere Seligkeit, deren wir auf Erden fähig sind, erlangen.

Wer von einer Vollkommenheit zu der andern unverhindert fortschreitet, und die Unvollkommenheit vermeidet, dabey aber auch darauf Acht hat, der hat eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit. Weil nun die anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit Vergnügen gebiert, so hat er ein beständiges Vergnügen, und weil das Vergnügen beständig die Oberhand behält, eine fortdauernde Freude.

Der Zustand einer beständigen Freude macht die Glückseligkeit aus. Das höchste Gut ist also mit der Glückseligkeit verbunden.

Die Fertigkeit, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten, ist es, was wir die Tugend zu nennen pflegen.

Das



Das Laſter hingegen iſt eine Fertigkeit, dem Geſetze der Natur zuwider zu handeln. Menſchliche Schwachheit aber iſt natürliches Unvermögen, ſeine Handlungen nach dem Geſetze der Natur einzurichten.

Weil das Geſetz der Natur unfere und anderer Menſchen Vollkommenheit, ſowohl was den inneren, als äufferen Zuſtand betrifft, erfordert: ſo iſt die Tugend eine Fertigkeit, ſich und andere Menſchen, imgleichen ſeinen und anderer Menſchen äufferlichen Zuſtand ſo vollkommen als möglich zu machen.

Durch die Pflicht verſtehen wir eine Handlung, die dem Geſetze gemäß iſt. Da nun kein Geſetz ohne Verbindlichkeit iſt: ſo ſind die Pflichten Handlungen, die wir zu vollbringen verbunden ſind.

Der Unterſchied der Pflichten kommt demnach von dem Unterſchiede der Geſetze; und daher heiſt eine natürliche Pflicht eine Handlung, die dem Geſetze der Natur gemäß iſt, oder dazu wir als Menſchen durch das Geſetz der Natur verbunden ſind.

Die Pflichten gegen uns ſelbſt ſind diejenigen Handlungen, welche der Menſch vermöge des Geſetzes (und alſo, wo wir bloß  
von



von natürlichen Pflichten reden, vermöge des Gesetzes der Natur) in Ansehung seiner eigenen Person vorzunehmen hat.

Weil das Gesetz der Natur erfordert, daß der Mensch dasjenige thut, was ihn und seinen Zustand vollkommener macht, und unterläßt, was ihn und denselben unvollkommener macht, er aber aus Seele und Leib besteht: so muß er sowohl für seine Seele, als für seinen Leib und äußerlichen Zustand sorgen. Und demnach haben wir dreierley Handlungen um unser selbst willen vorzunehmen, deren einige die Vollkommenheit unserer Seele, die andern die Vollkommenheit des Leibes, die dritten die Vollkommenheit unseres äußerlichen Zustandes befördern.

Durch die Pflichten gegen Gott verstehe ich diejenigen Handlungen, welche der Mensch vermöge des Gesetzes (und also, wo wir bloß von natürlichen Pflichten reden, vermöge des Gesetzes der Natur) in Ansehung Gottes vorzunehmen hat. Der Mensch kann nichts vornehmen, wodurch Gottes Vollkommenheit befördert würde; daher bleibt nichts übrig, als daß er die Vollkommenheiten Gottes erkennet, und sie zu Bewegungsgründen seiner Handlungen braucht. Diejenigen Handlungen nun, deren Bewegungsgründe



die göttlichen Vollkommenheiten sind, sind die Pflichten gegen Gott. Wer dergleichen thut und unterläßt, dazu ihm die von ihm erkannten Vollkommenheiten Gottes den Bewegungsgrund geben, der ehret Gott; und die Hauptregel, nach welcher wir alle Pflichten gegen Gott zu beurtheilen haben, ist demnach: ehre Gott.

Der Mensch ist verbunden nicht allein sich und seinen Zustand, sondern auch andre Menschen und ihren Zustand so vollkommen zu machen, als in seinen Kräften steht. Und also ist er zu allen Handlungen verbunden, dadurch er die Vollkommenheit des Anderen und seines Zustandes befördern kann. Da nun in diesen Handlungen die Beobachtung des Gesetzes der Natur besteht, diese aber das Mittel unserer Glückseligkeit ist: so ist der Mensch verbunden zu des andern Glückseligkeit so viel beyzutragen, als ihm möglich ist.

Die Pflichten gegen Andere sind diejenigen Handlungen, welche der Mensch vermöge des Gesetzes (und also, wo wir bloß von natürlichen Pflichten reden) vermöge des Gesetzes der Natur) in Ansehung Anderer vorzunehmen hat. Da nun der Mensch sowohl in Ansehung seiner, als anderer Menschen  
solche



solche Handlungen vorzunehmen hat, dadurch der innerliche Zustand der Seele und des Leibes, als auch der äußerliche vollkommener wird: so sind die Pflichten gegen Andere mit den Pflichten gegen uns einerley. Was wir demnach uns schuldig sind, das sind wir auch Anderen schuldig. Was der Mensch durch seine eigenen Kräfte erlangen kann, das hat er nicht nöthig von einem Andern zu fordern; daher sind wir nicht verbunden, ihm dazu zu verhelfen. Allein, wenn er etwas, dazu ihn das Gesetz der Natur verbindet, nicht in seiner Gewalt hat, es steht hingegen in unserer Gewalt: so sind wir verbunden, ihm dazu zu verhelfen.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Obgleich der Grundsatz der Vollkommenheit, den Wolf zum Fundament der Sittenlehre legt, schon bey der Untersuchung des stoischen Moralsystems geprüft und seinem wahren Gehalte nach gewürdiget ist: so muß sich doch hier kürzlich bemerken, theils, wodurch sich Wolf, einem Schmid zu Folge, von den Stoikern vorzüglich unterscheidet, theils auch, was Kant über diesen seinen großen Vorgänger urtheilt.

Wolfs Moralphilosophie unterscheidet sich, urtheilt Schmid a), von den Lehren  
N 2 der

a) S. Versuch einer Moralphilosophie S. 141.



der Stoa vorzüglich dadurch, daß von der ersteren die Vollkommenheit wiederum dem Vergnügen oder der Glückseligkeit, als Mittel untergeordnet wird. Diese Abweichung ist aber durchaus zum Nachtheil der Moralität, weil sie die Sittenlehre zur bloßen Klugheitslehre, seinen Vorthail bestens zu besorgen, herabwürdiget.

Die Pflichten gegen andre Menschen b) machen bey diesem Systeme die meisten Schwierigkeiten. Um sie zugleich mit einem angenommenen, seiner Natur nach egoistischen, Grundsätze zu vereinigen, beruft sich Wolf c) auf das allgemeine Bedürfnis des Menschen, in Gesellschaft mit andern Menschen zu leben, und von ihnen unterstützt zu werden, und auf das Unvermögen, sich ohne gesellschaftliche Hülfe und wechselseitige Vereinigung zur eigenen Vollkommenheit auszubilden.

So richtig aber, merkt Schmid hier an, diese Erfahrung ist, so

a) erstreckt.

b) S. in eben diesem Werke S. 134-136.

c) S. *Philos. pract. universalis Pars I. Cap. II. §. 220. seqq.*



a) erstreckt sie sich doch nur auf Menschen, nicht auf alle vernünftige Wesen, die zum Wohl und zur Vollkommenheit anderer etwas beytragen können. Aus teleologischen Gründen a priori läßt sich zwar ein allgemeinerer Zusammenhang der Wohlfahrt des ganzen Geisterreichs vermuthen; aber man muß Gewißheit davon erlangen, welches durch Erfahrung unmöglich ist. Sie gründet also kein absolutes Vernunftgesetz; selbst nicht für Menschen, weil alle übrige menschliche Eigenschaften, außer der Vernunft, veränderlich sind.

b) Aus dem Grundsatz „perfice te“ als einzigen Grundsatz, in Verbindung mit diesem Erfahrungssatz, folgt in Absicht auf Menschenpflicht, daß sie der Selbstpflicht schlechterdings (negativ und auch positiv) untergeordnet sey, und sich nur so weit erstrecke, als sie ein Mittel zu dem Zwecke selbsteigener Vollkommenheit abgiebt. Sie darf nicht nur nicht wider die höchste Selbstpflicht streiten, mein eigenes Wohl darf nie darunter etwas leiden (negative Unterordnung), sondern sie muß auch (positive Unterordnung) daraus herfließen; ich habe keinen andern Grund zur Pflicht gegen andere Menschen, als die Selbst-

N 3

pflicht.



pflicht. So weit ich anderer bedarf, wenn und so fern mein Bemühen für andere mir Dank und Vergeltung zusichert, oder soweit ich doch außerdem darauf rechnen darf, andere, wenn auch nicht eben die, denen ich wohlthat, werden durch meine Gutthätigkeit bewogen werden, auf ähnliche Art gegen mich zu verfahren; wenn und so fern dieser Vortheil als wenigstens eben so wahrscheinlich und eben so beträchtlich von mir vorgestellt wird, wie derjenige, den ich aufopfere; dann und sofern soll ich für andere leben. Wahre Uneigennützigkeit wäre nicht nur keine Pflicht, sondern stritte sogar, mehr als irgend etwas, gegen alle Pflicht. Allein die Forderungen der gemeinen praktischen Vernunft gehen unläugbar weiter, und erklären die Gesinnung und Handlungsweise, welche jenem Grundsätze völlig entspricht, für eigennützig und verächtlich. Durch uneigennützige Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit würde ich mich möglichst vervollkommen, wenn deshalb, weil ich sie beobachte, und in eben dem Maße, alle andre sie auch gegen mich üben. Diefs läuft aber wider die Erfahrung. Das Gute, das man andern erweist, wird weder allge-  
mein



mein erkannt, noch immer verhältnißmässig vergolten; am wenigsten aber kann der redliche, aber ohne seine Schuld erfolglose Wille darauf rechnen. Zu der allgemein anerkannten Verbindlichkeit, ohne Eigennutz und Einschränkung gültig gegen andere, wie gegen uns selbst, zu seyn, gehört nothwendig die nähere Bestimmung des Principis eigener Vollkommenheit durch den höhern Grundsatz, der ihn auf die Bedingung der allgemeinen Gesetzmässigkeit einschränkt. Diese übergeht aber W o l f, ob sie gleich zur Bündigkeit seines Raisonnements als stillschweigende Voraussetzung hinzugeacht werden muß. —

Der Königsbergische Philosoph d) fällt über W o l f s Moralphilosophie folgendes Urtheil.

Der Begriff der Vollkommenheit, den W o l f als den praktischen Bestimmungsgrund im Princip der Sittlichkeit annimmt, kann entweder in t h e o r e t i s c h e r Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transcendentale) oder eines Dinges bloß als Dinges überhaupt (metaphysische)

N 4

und

d) S. Kritik der praktischen Vernunft, S. 70.



und davon kann hier nicht die Rede seyn. Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung aber ist die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als Talent, und, was dieses stärkt, oder ergänzt, Geschicklichkeit. Die höchste Vollkommenheit in Substanz, das ist, Gott, folglich äußerliche, (in praktischer Absicht betrachtet) ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer innern, an uns selbst, oder einer äußern, an Gott,) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Object, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muß, mithin die Materie des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum epikurischen Princip der Glückseligkeitslehre, niemahls aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vortheilen des Lebens beytragen, oder der

Wille



Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes, von dessen Idee unabhängiges, praktisches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegungsfache desselben werden können): so folgt, daß sowohl der objektive innere praktische Bestimmungsgrund, die Vollkommenheit, den Wolf zum Grundgesetz der Sittlichkeit annimmt, als auch der objektive äußere, der Wille Gottes, den Crusius und andere theologische Moralisten dem Willen zum sittlichen Princip anweisen, material sind. Materiale Principien können aber nicht zum obersten Sittengesetz angenommen werden.

---

### M e n d e l s s o h n.

Wenn wir, sagt Mendelssohn e), das Moralischgute vom Physischguten unterscheiden:  
N 5 den:

- e) Es sind diese Gedanken aus der Beantwortung eines Briefes des Prof. Joh. Christoph Schwab zu Stuttgart genommen, der unserem Philosophen die Frage vorlegte: kann eine moralischgute Handlung eine physischschlimme Wirkung, und hinwiederum etwas physisch-Böses eine gute



den: so sehen wir wohl hauptsächlich auf die hervorbringende Ursache des Guten oder der Realität. Ist diese zugleich die Endursache desselben, so ist es sittlich; in so weit sie aber von derselben unterschieden ist, so wird das Gute physisch zu nennen seyn. Bloß Handlungen aus guten Absichten sind moralisch gut; denn die Endursache, oder der Endzweck um weswillen sie geschehen, sind als Bewegungsgründe und Triebe, zugleich die hervorbringende Ursache dieser Handlungen. Alle übrige Realitäten, sowohl des Geistes als des Körpers, in so weit sie Lust oder Unlust erregen, machen das Physischgute aus; welches also nicht in freywilligen Entschliessungen, nicht in Vollkommenheiten des Begehrungsvermögens, sondern in andern Kräften und Fähigkeiten unseres Körpers, oder unserer Seele, bestehet. Ein anderes ist die Eintheilung in körperliches und geistiges, ein anderes die Eintheilung in sittliches und physisches Gute. Das Sittlichgute ist eine Vollkommenheit des Geistes, und findet bloß bey der Aeusserung der Freyheit Statt; das Physischgute kann sowohl den Leib als den Geist angehen.

Das

te moralische Wirkung haben?" S;  
Berl. Monatschrift Jahrg. 1784. Oktober.



Das Sittlichgute stehet nicht wieder mit Sittlichgutem, sondern eigentlich mit Physischgutem in Verbindung. Das freywillige Verhalten vernünftiger Wesen hat etwas Physischgutes am Leibe, oder an der Seele, zur Absicht, und auch zur Wirkung. Denn das, was durch die Handlung zur Wirklichkeit kommt, ist ihre Wirkung (effectus); und ist in so weit der Handlung entgegengesetzt. Nun kann bloß die Handlung als Handlung, sittlich gut seyn; daher die Folge derselben, als Wirkung betrachtet, nicht mehr sittlichgut heißen, sondern zum Physischguten gehören muß.

Die Folgen jeder sittlichguten Handlung sind zwiefach; sie gehen das handelnde Wesen selbst, oder den Gegenstand seiner Absicht an. Ihn selbst bestärkt sie im Guten, durch die vermehrte Fertigkeit, und diese Folge ist natürlicher Weise unausbleiblich; aber die erzielte Absicht kann, durch den Einfluß anderer Dinge, hintertrieben werden, und also ausbleiben. — Alles Gute aber, das eine freywillige Entschliessung zur Ursache hat, ist Physischgutes.

Ich kann zwar durch eine sittlichgute Handlung mehrere Handlungen von dieser Art veranlassen, und in so weit auch die Be-  
fö-



förderung des Sittlichguten die Endabsicht einer freyen Entschliessung seyn lassen. Allein das Sittlichgute, das ich auf diese Art befördere, ist alsdann in verschiedenen Rücksichten zu betrachten. In so weit es von mir veranlaßt und befördert worden, ist es nicht Handlung, sondern Folge und Wirkung der Handlung, und also physischgut. In so weit es aber in dem Subjekte, dem es zukommt, wieder zur freywilligen Handlung wird, oder dazu Gelegenheit giebt, erlangt es abermahls den Namen des Sittlichguten.

Das höchste moralische Gute wird also die grösste Summe des Physischguten zur Absicht, und, wenn es nicht hintertrieben wird, auch zur äusserlichen objektiven Folge, haben. Subjektive aber, oder in Rücksicht auf das freywillig handelnde Wesen selbst, ist jede sittlichgute Entschliessung an und für sich nie ohne gute Folge. —

Das Uebel, das aus dem Sittlichguten folgt, ist entweder vermeidlich, oder unvermeidlich. Das unvermeidliche ist entweder

1) an und für sich unvermeidlich, wie das metaphysische Uebel in der Schöpfung; dieses kann der freyen Ursache weder



weder zugerechnet noch zugeschrieben werden. Es ist bloß etwas Verneinendes, etwas Nichtseyendes, das bloß eine Nichtursache haben kann; oder

2) nur nach einer gewissen Voraussetzung unvermeidlich. Ein kleines Uebel mußte gestattet oder zugelassen werden, damit kein großes Uebel erfolge, oder ein großes Gute nicht ausbleibe. Von dieser Art sind alle physische Uebel in der Schöpfung. Im Grunde sind es bloße Scheinübel, die der freyen Ursache zwar zugeschrieben, aber nicht zugerechnet werden; denn sie vermindern auf keine Weise den Werth oder die Rechtschaffenheit der freywilligen Entschliessung. Sittliches Uebel hingegen bleibt allezeit ein wahres Uebel, wird niemahls bloß Scheinübel, auch ist es niemahls der Erfolg einer guten Handlung. Bloß die Zulassung oder die Nichtverhinderung derselben kann einem freywilligen Wesen zugerechnet werden, und zu Schulden kommen. Die Zulassung selbst aber kann zuweilen Pflicht seyn, wenn die Verhinderung, ohne sittliches Uebel von Seiten des Verhinderers, nicht hat geschehen können.

Ist aber das physische Uebel, wovon die Rede ist, von Seiten des Gegenstandes vermeid-



meidlich; so kömmt es noch darauf an; in wie weit es von diesem handelnden Subjekte hat vermieden werden können. — Ueberhaupt gehört zur Rechtschaffenheit der Handlungen zweyerley: Macht und Güte; Vermögen und Bereitwilligkeit, der Pflicht Genüge zu leisten, dem Gesetze nachzuleben. Macht bestehet in Vermögen zu erkennen und zu thun, und Güte ist die Bereitschaft das Gute zu wollen. Das freyhandelnde Wesen muß das Gute zu erkennen, und hervorzubringen, sowohl das Vermögen, als den allezeit fertigen Willen haben. Fehlet eines von diesen Erfordernissen; so ist die Handlung nicht völlig rechtschaffen. Der Fehler am Willen heist **Dolus**, vorsetzliches Vergehen; der Fehler an Macht, wenn er selbst eine mittelbare Wirkung des freyen Willens ist, wird **Verschulden** (**Culpa**) genannt. Ich begehe das Böse, entweder vorsätzlich, geflissentlich; oder aus Schwachheit. Das geflissentliche Böse wird allezeit zugerechnet; Schwachheit aber nur, wenn das freye Wesen sie sich selbst zugezogen hat. Mangel der Güte, oder Vorsatz, der Verbindlichkeit zuwider zu handeln, ist **Dolus**; vermeidlicher Mangel der Macht ist **Culpa**; diese besteht in vermeidlichem Mangel der Erkenntniss, oder selbst zugezogenem Unvermögen zu wirken.



wirken. Beydes wird zugerechnet, und bestimmt den Werth oder Unwerth einer freywilligen Handlung.

Die Fähigkeiten der Menschen f) sind entweder angeboren, oder erworben; natürlich, oder künstlich. Das Erworbenne selbst aber kann natürlich oder künstlich erworben seyn. Ein Produkt ist dem Boden natürlich, wenn es ohne Zuthun des Menschen hervorkömmt; wozu aber menschlicher Fleiß und Anbau gehört, das heißt künstlich, ist ein Produkt des Kunstfleißes. Wenn vom Menschen selbst die Rede ist; so ist ihm jede Fertigkeit natürlich, die er ohne vorsätzliche Uebung und Erlernung erwirbt, die er tanquam aliud agendo erlangt und besitzt, ohne vorsätzlich darauf bedacht gewesen zu seyn. In so weit aber zweckmäßige Anstalten, Uebung und Erlernung mit Vorsatz, in der Absicht vorgenommen werden müssen, um diesen oder jenen Grad der Fertigkeit zur Wirklichkeit zu bringen, in so weit wird die Fertigkeit künstlich genannt. Je mehr vorsätzliche Uebungen zu einer gewissen Fertigkeit gehören, je zweck-

f) S. Berl. Monatschr. Jahrg. 1786. März, wo Mendelssohn die Frage zu beantworten sucht: giebt es natürliche Anlagen zum Laster?



zweck - und regelmässiger diese Uebungen angestellt werden müssen, desto künstlicher ist sie; je weniger, desto natürlicher.

Ob es Naturalisten in der Tugend gebe, das heisst: ob man ohne vorsätzliches Studium der Tugend, ohne vorsätzliche, nach Vorschrift und Regel eingerichtete, Erlernung und Uebung, ein tugendhafter Mann werden könne? ist wohl die Frage nicht. Wohl aber lässt sich untersuchen: ob die Tugend erlernt werden könne? und wenn dieses ist; ob sie mit einer Wissenschaft, oder mit einer Kunst zu vergleichen? Mit anderen Worten: wie viel ist in Absicht der Sittlichkeit auf Rechnung der Erkenntniskräfte zu setzen; und wenn diese nicht alles können, was trägt ausser denselben noch dazu bey, dass man sich bemühe, Fertigkeit in der Tugend zu erlangen?

Dass der Verstand allein nicht hinreiche, beweisen die auffallenden Beyspiele heroischer Bösewichter, die mit Engelsverstande teuflische Neigungen verbanden. Was stand ihren Erkenntniskräften im Wege, dass sie sich mehr im Laster, als in der Tugend übten?

Gleichwohl waren diese heroischen Bösewichter am Ende doch Thoren; Dummköpfe



pfe zwar nicht, aber doch elende Unkluge, die sich selbst ins Verderben stürzten. Sie suchten Glückseligkeit, erkannten sie auch wohl theoretisch; und handelten praktisch, als wenn sie sie nicht suchten, oder nicht konnten. Sie hatten also Einsicht, und hatten keine. Wie ist dieses Räthsel aufzulösen?

Wenn Verstandeschwäche bey heftigen Begierden die Anlage zum Laster ausmachen sollte: so müßte ein großer Verstand nebst schwacher Begierde Anlage zur Tugend seyn; und gleichwohl ist keine große Tugend ohne starke Begierde.

Etwas näher kommt man dem Ziele, wenn man die Anlage zum Laster in das Uebermaß der Begierde über den Verstand setzt. Mangel des Verhältnisses zwischen Einsicht und Begierde bringet, bey Uebermaße der Einsicht stoischen Kaltfinn; bey Uebermaße der Begierde, Lasterhaftigkeit hervor.

Indessen scheinen doch auch die psychologischen Eintheilungen der Seelenkräfte überhaupt noch nicht hinreichend, diese moralische Erscheinung zu erklären. Das Wort Verstand ist zu allgemein. Es giebt der Arten des Verstandes mancherley, wo-



von einer diese, ein anderer eine andere Art besitzen kann; so wie es eine andere Einbildungskraft für den Dichter, eine andere für den Mahler, Bildhauer und Baumeister geben muß. Der gutmüthige Dummkopf muß eine Art von Einsicht besitzen, die dem verschlagensten Schurken fehlt. Jener erkennt, daß der Mensch nicht glücklich seyn kann, ohne Glückseligkeit zu befördern. Er weiß vielleicht nicht, wie er es anfangen muß, anderer Glückseligkeit zu befördern, und wählt vielleicht die unschicklichsten Mittel. Indessen empfindet er doch, daß der Mensch nicht genießen könne, wenn andere leiden; ja, daß er selbst geniesse, je mehr er genießen läßt. Kann Cäsar Borghia mit aller seiner teuflischen Klugheit, diese Einsicht, diese sittliche Art von Verstand gehabt haben? —

Der Sprachgebrauch unterscheidet Verstand und Herz; Klugheit und Gutmüthigkeit. Läuft gleich am Ende alles auf Erkenntniß hinaus, wie sich der Determinist gestehen muß; so ist doch nicht alle Erkenntniß von einerley Art und Beschaffenheit. Zu jeder sittlichen Handlung gehört zweyerley: Erkenntniß des Endzwecks und Erkenntniß der Mittel. Jene ist Wohlwollen, und, wenn sie nicht deutlich erkannt, sondern bloß empfunden wird,



wird, gutes Herz; diese heisst Klugheit. Beydes zusammen ist Weisheit. Der Weise verbindet Klugheit mit Wohlwollen. Er hat den festen Voratz, so viel Glückseligkeit zu wirken, als er wirken kann; und weifs die Mittel zu wählen, wie solches zu erhalten. Ich würde mich aber wohl hüten, der gutmüthigen Einfalt alle Tugend abzusprechen. Selbst wenn sie aus guter Meinung schadet, hat sie noch mehr Antheil an der wahren Tugend, hat sie gröfseres Verdienst, als der nützliche Böfewicht.

Unsere eigene Glückseligkeit ist das letzte Ziel aller unserer Wünsche. Wir erhalten sie zum Theil unmittelbar: indem wir unsere eigene körperliche und geistige Vollkommenheit zu vermehren suchen; zum Theil mittelbar: indem wir Glückseligkeit befördern, andere vollkommen glücklich machen, und uns dadurch glücklich fühlen. Wir selbst sind entweder Zweck und Gegenstand zugleich; — oder wir sind blofs Endzweck, der Gegenstand aber ist ein Wesen ausser uns, dessen Glückseligkeit uns interessirt. Jenes giebt uns die Selbstliebe, dieses die Liebe zu andern ein. Ohne Selbstliebe kann Liebe zu andern nicht bestehen, denn sie wäre Gegenstand ohne Endzweck; ohne Liebe zu andern kann der



Selbstliebe keine Genüge geschehen: denn sie erfordert unumgänglich auch Gegenstände außer uns.

In Absicht auf Selbstliebe fällt Klugheit und Weisheit zusammen, ist Thor und Schurke nicht zu unterscheiden. Den guten Willen, unser Wohl zu befördern haben wir alle, müssen wir alle haben, und wir irren bloß in der Wahl der besten Mittel. Wie geht dieses zu? — Mich dünkt auf folgende Weise.

Wir sündigen wider die Selbstliebe, oder übertreten die Pflichten gegen uns selbst, mehrentheils durch eine Art von Rechnungsfehler. Das Gegenwärtige wirkt heftig; der Wohllüstige opfert ihm das Zukünftige auf, und wird es sicher bereuen, wenn das Gegenwärtige vergangen seyn, und die Zukunft herannahen wird. — Auf eine ähnliche Weise erhält das Sinnliche vor dem Uebersinnlichen den Vorzug. — Der Filzige macht falsche Rechnung. Alle diese Rechnungsfehler schreibe man, wenn man will, einer gewissen Schwäche des Verstandes zu; aber sicherlich ist es nur ein gewisser Verstand, eine gewisse Art desselben, die diesen Elenden fehlt.

Die



Die Tugenden der Selbstliebe bestehen hauptsächlich in der Fertigkeit: den Eindruck des Gegenwärtigen, des Sinnlichen, nach Vorschrift der Vernunft, zu schwächen, und den Eindruck des Abwesenden, des Ueberfinnlichen zu verstärken; damit der Zauber verschwinde, und die Vernunft nicht verhindert werde, das Gegenwärtige mit dem Abwesenden, das Sinnliche mit dem Ueberfinnlichen in Vergleichung zu bringen, und gegen einander zu berechnen. Die Gewalt über die Empfindung, und das Vermögen ihren Eindruck durch die Vernunft zu schwächen: — ist Stoicismus. Die Fertigkeit, das Abwesende mit der Lebhaftigkeit des Gegenwärtigen, das Ueberfinnliche mit der Lebhaftigkeit des Sinnlichen zu empfinden: — Enthusiasmus. Man sieht hieraus, warum auch zu den Tugenden der Selbstliebe ein gewisser Grad des Enthusiasmus gehört; damit auf der anderen Seite der Stoicismus nicht übertrieben werde.

Die geselligen Tugenden gründen sich auf eine ähnliche Fertigkeit: die kalte Vernunft des stoischen Weltweisen mit dem Feuer des Enthusiasten zu begeistern, um das Entfernte mit dem Nahen, das Mittelbare mit



dem Unmittelbaren, in Vergleichung zu bringen, und gehörig zu berechnen. Kurz, das Vermögen, Empfindungen in Vernunftschlüsse aufzulösen, und Begriffe der Vernunft zu versinnlichen, — dieses ist meines Erachtens, das groſſe Geheimniß, das derjenige besitzen muß, der zu der Höhe heroischer Tugenden zu gelangen die Ehrbegierde hat.

Alles dieses kann man, wenn man sich mit allgemeinen Notionen begnüget, auf Rechnung der Erkenntniß setzen, und sagen: Tugend und Laster laufen am Ende auf lebendige, thätige und wirkſame Erkenntniß des Guten und Bösen hinaus; aber ſicherlich iſt es eine Art von Erkenntniß, die man mit und ohne merkliche Klugheit im gemeinen Leben, mit und ohne groſſen Verſtand in Wiſſenſchaften und Künſten beſitzen kann. Ja, wer die Eingekränktheit der menſchlichen Kräfte in Erwägung zieht, wird ſie ſicherlich eher ohne, als mit einem außerordentlichen Talente von irgend einer andern Art zugleich erwarten. —

Jede Veränderung a) in der Natur, und also auch in dem menſchlichen Körper, hat ihre

a) S. den Freyheit und Nothwendigkeit abhandelnden Brief dieſes liebenswürdigen Philoſophen an Nicolai. Berl. Monatschr. Jahrg. 1783. Julius.



ihre wirkende Ursache und ihre Endursache. Bey einigen sind diese Ursachen verschieden, und ohne unmittelbaren Einfluss auf einander. Von dieser Art sind alle unwillkührliche Veränderungen des menschlichen Körpers: sie erfolgen aus wirkenden Ursachen; harmoniren zwar mit einem gewissen System der Endursachen, sind aber keine unmittelbare Wirkung der menschlichen Endursachen und Absichten. Ich verdaue, mache Blut, dünste aus, nicht weil und in so weit dieses meine Absicht ist; sondern aus physischen wirkenden Ursachen. Andere Veränderungen aber erfolgen entweder unmittelbar aus Endursachen selbst, oder aus nächsten wirkenden Ursachen, welche unmittelbare Folgen der Endursachen sind. Das Schreiben z. B. erfolgt zum Theil mittelbar, zum Theil auch unmittelbar, aus dem System meiner Absichten, weil ich die Absicht habe, für gut finde, beliebe, zu schreiben. Dieses sind willkührliche Handlungen. Willkührlich ist also jede Handlung, jede Veränderung, welche die Wirkung irgendeiner Endursache ist, oder bey deren Entstehung die Endursache zur wirkenden Ursache geworden.

Ich handle willkührlich, wenn eine Veränderung in der Natur dadurch wirk-



ich geworden, daß sie zu meinen Absichten gehört, daß sie mir gefallen, daß ich sie beliebt, gut gefunden, gewählt habe. Ich handle unwillkürlich, oder nothwendig, wenn der Inbegriff meiner Endursachen zur Existenz einer Veränderung nichts beygetragen, wie beym Ausdünsten, Blutmachen, u. s. w. Meine Handlung ist vermischter Natur, oder nur zum Theil willkürlich, wenn die Endursachen nicht die einzigen, vollständigen wirkenden Ursachen der Veränderung, sondern nur eine Mitursache derselben sind; wie beym Athemholen, Gähnen, Husten u. s. w.

Da ich mir meiner Endursachen dunkel, klar, oder deutlich bewußt seyn kann; so kann ich auch zur Handlung durch Instinkt, Triebfeder, oder Bewegungsgründe angespornt werden. In dem letzten Falle handle ich freywillig.

Vorhergesehene Vergeltung wirkt auf das System der Endursachen, und vermittelt derselben auf unsere freywillige Entschliessung. Ich kenne kein System, nach welchem sich der Einfluß der Belohnung und Bestrafung auf den freyen Willen natürlicher, oder auch nur natürlich erklären liesse. Wie kann ein Gut,  
das



das mir versprochen, ein Uebel, das mir angedrohet wird, mich meinen gefassten Entschluß ändern machen? Wenn keine Wirkung der Bewegungsgründe auf den Willen unausbleiblich ist, woran liegt es denn, daß sie zuweilen wirklich erfolgt, daß sie nicht immer ausbleibet?

Das Wort nöthigen würde ich von den freyen Handlungen der Menschen nicht brauchen. Wie kann ich genöthiget seyn, so zu handeln, wenn ich nur deswegen so und nicht anders handle, weil ich so und nicht anders will, und wenn ich anders handeln wollte, auch anders handeln würde b)?

O 5

Selle.

b) Da Mendelssohn und die nachfolgenden Philosophen bis auf Kant bey ihren Untersuchungen über die sittliche Natur des Menschen, von Principien ausgehen, die bereits nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie gewürdiget wurden, und nicht sowohl neue Wege einschlagen, als vielmehr die schon betretenen obwohl vergebens auszubessern, zu ebenen und sicher zu stellen suchen, oder sich auch nur in soweit von ihren Vorgängern unterscheiden, als sich ein und eben dasselbe System in jedem selbstdenkenden Kopfe anders zu formen pflegt: so dürfte eine besondere Prüfung und Beurtheilung ihrer Resultate überflüssig seyn. Denn obgleich sie dazu dienen können, das mehr zu erläutern,  
und



## S e l l e.

Das Wort F r e y h e i t hat seinen Ursprung  
aus der gesellschaftlichen Verfassung, und  
hier

und näher zu bestimmen, was die philosophi-  
rende Vernunft in ihren älteren, die Bahn bre-  
chenden Repräsentanten theils nur dunkel ahne-  
te, theils undeutlich ausdrückte, theils gar  
nicht bemerkte: so müssen sie doch in den Au-  
gen des kritischen Philosophen immer unbefrie-  
digend und unhaltbar seyn, weil sie auf Stützen  
beruhen, von deren Schwäche und Untauglich-  
keit er sich aus bereits mitgetheilten Gründen  
überzeugt hält. Mag doch ein Gebäude in sei-  
ner Aussenseite noch so befestigt und dauerhaft,  
in seiner innern Einrichtung noch so schön und  
bequem erscheinen: nitmer wird der tiefer ein-  
dringende Forscher einen Bewohner desselben  
abgeben mögen, wenn er das Fundament erschüt-  
tert, die Grundpfeiler morsch und wankend fin-  
det.

Um sich aber zu überzeugen, dafs alle nur mögli-  
chen m a t e r i a l e n, das heist, alle diejenigen  
Moralprincipien geprüft worden sind, die eine  
bestimmte Materie (Stoff) der vorgeschriebenen  
Handlung, oder ihr Objekt und eine gewisse  
sich auf das Subjekt beziehende Beschaffenheit  
desselben voraussetzen, wodurch der Grundsatz  
selbst erst möglich und gültig wird, und so dem  
f o r m a l e n Moralprincip entgegengesetzt sind,  
das nur die Form des Willens voraussetzt, die  
Handlung dieser Form g m ä s s vorschreibt, und  
dieser Form selbst seine Möglichkeit und Gül-  
tig-



hier sind uns Freyheit und Unabhängigkeit Synonyme. — Diesem zu Folge kann freyer Wille nichts anders seyn, als diejenige Kraft oder Kraftäufserung, durch welche ich eine Handlung zu verrichten strebe, ohne durch irgend eine andere Ursache, als durch eben diesen Willen oder wenigstens durch Ursachen, die von diesem Willen abhängig sind, dazu bestimmt zu werden. Es versteht sich von

tigkeit verdankt; — will ich aus Kiefeweters lehrreichem Werke: über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie (S. 19 u. 20.) folgende die Uebersicht trefflich erleichternde Tafel hierher setzen.

Das Moralprincip ist entweder:

- 1) formal, d. h. es bestimmt unsern Willen bloß durch die Form; (Kant) oder
- 2) material, indem es aus einem Zweck erreichen, ein Objekt wirklich machen lehrt. Dieser Zweck wird uns gegeben, entweder
  - A. durch unser Gefühl (Sinnlichkeit) allein, das nun wieder entweder ist
    - a) natürlich
      - α. physisch (Epikur)
      - β. moralisch (Hutcheson)
    - b) erkünstelt
      - α. durch Erziehung (Montaigne)
      - β. durch Gesetzgebung (Mandeville)
  - B. durch unsere Vernunft (Vollkommenheit)
    - a) als Accidenz (Stoiker und Wolf)
    - b) als Substanz, die Gottheit als Gesetzgeber (Crusius).



von selbst, daß dieser eigentliche freye Wille seinen zureichenden Grund in einer Substanz haben müsse, deren Daseyn nicht von zufälligen Ursachen abhängt. Es muß eine der einfachen immateriellen Seelensubstanz eigenthümliche und wesentliche Kraft seyn, die deswegen will, nicht weil Ursachen hinzukommen, in deren Folge sie will, sondern weil sie will, und deswegen nicht will, nicht weil Ursachen vorhanden sind, die ihren Willen hindern, oder ihr Nichtwollen bestimmen, sondern weil sie nicht will.

Ich will hier nicht untersuchen, in wie fern es denkbar ist, daß eine und eben dieselbe einfache Substanz, ohne alles fremde und außer ihrem Wesen befindliche Zuthun etwas wollen und eben so gut nicht wollen könne; ich möchte Gefahr laufen, daß manche diesen Widerspruch gar wohl in ihrem Kopfe reimen könnten. Sondern ich frage nur, wo bleibt bey dieser Lehre die Vervollkommnungskraft, oder die Fähigkeit, unsere feineren Kräfte zu verbessern, und was wäre uns daher mit einer solchen Freyheit gedient? — Höchstens könnte man also annehmen, daß die Seele eigentlich nur die Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen habe, und daß sie zu beyden durch hinreichende Ursachen oder Motive bestimmt werde. Mit dieser Fähigkeit-



higkeit hätten wir nun nichts gewonnen, weil nur das bestimmte Wollen oder Nichtwollen ins Gebiet der Moral gehört, und ich deswegen noch kein vortrefflicher Mensch bin, ob ich gleich die Fähigkeit habe, es unter gewissen Umständen zu werden.

Der Wille hat also seine Ursachen; und wie jede Wirkung erfolgen muß, wo die hinreichenden Ursachen vorhanden sind, so muß auch der Wille da seyn, so bald es seine Ursachen sind. — Die Ursachen der menschlichen Handlungen nenne ich Bedürfnisse, und diese theile ich in nothwendige Bedürfnisse oder Instinkte, und in freye Bedürfnisse, oder in solche, die mit deutlichen Vorstellungen verknüpft sind. Die Neigung zu einer Handlung, oder, welches einerley ist, das Bedürfnis, ist bey nothwendigen Handlungen mit keiner deutlichen Vorstellung von ihren Ursachen und Folgen verbunden. Aber da, wo die Handlung zufällig ist, muß es auch das dazu erforderliche Bedürfnis seyn. Und dieses ist sodann mit einem verhältnismäßigen Grade von Bewußtseyn der Ursache und mit Vorstellung von Nutzen und Vergnügen, das wir dadurch erreichen, verbunden. Aus diesen Begriffen folgt eigentlich schon von selbst, daß diese Ursachen unserer Handlungen nie von un-



unserem freyen unbestimmten Willen abhängen; und daraus schliesse ich, daß es in diesem Verstande gar keine Freyheit menschlicher Handlungen gebe.

„Also sind unsere Handlungen' n o t h w e n d i g ? Also konnten sie gar nicht unterbleiben ? Also mußten sie erfolgen ? — Das folgt alles hieraus noch gar nicht, weil die Ursachen aller der Handlungen, deren die Menschen fähig sind, nicht n o t h w e n d i g vorhanden seyn müssen, sondern gar wohl zum Theil und mehr oder weniger und mit ihnen auf die davon abhängenden Handlungen fehlen können. Darinn besteht die Freyheit menschlicher Handlungen ! — Wenn die Ursachen da sind, müssen die Handlungen erfolgen; und weil die Ursachen von unserm freyen Willen unabhängig sind, so sind wir auch necessitirt. Da liegt die N o t h w e n d i g k e i t ! In so fern die Ursachen fehlen können, können es auch die Handlungen. Das ist ihre Freyheit.

Hieraus sieht man, daß der eigentliche Begriff von Freyheit gar nicht auf die menschlichen Handlungen anzuwenden sey. Wir verhalten uns bey unseren Handlungen nie frey und unabhängig, wir werden durch Ursachen angespornt und getrieben, über die das  
In-



Individuum selbst keine Herrschaft hat. Aber weil viele unserer Handlungen auch fehlen können, weil sie nicht nothwendig da seyn müssen, weil die kleinste Ursache von aussen her ein anderes System von Ursachen und mit- hin auch andere Handlungen hervorbringen kann, so nenne ich diese Handlungen, eben deswegen, weil sie nicht nothwendig da seyn müssen, *f r e y e* H a n d l u n g e n. Die Freyheit menschlicher Handlungen besteht daher in ihrer Zufälligkeit. Und ein Mensch hat um so viel mehr Freyheit, je eine grössere Mannigfaltigkeit von zufälligen Handlungen er hervorzubringen im Stande ist.

„Also haben wir gar keinen Willen“? — Freyen, unabhängigen Willen freylich nicht. Aber wenn man der Bestimmung getreu bleibt, die ich so eben von der Freyheit menschlicher Handlungen gegeben habe, so haben wir allerdings Willen. Wille ist nun die Kraftäusserung, durch welche wir uns eine Handlung zu verrichten bestreben, von der wir uns bewußt sind, daß wir sie auch unterlassen können. Das heisst, ich bin mir bewußt, daß diese Handlung, zu der ich mich jetzt motivirt fühle, oder die ich will, nicht nothwendig zu meinem Wesen gehört; sondern daß ich fähig bin, anders motivirt zu werden, oder anders zu wollen.  
so



so daß die Handlung dadurch gehindert werden kann. Je deutlicher das Bewußtseyn dieser Kraftäußerung ist, desto mehr verdient sie den Namen Wille, und die Handlung selbst den Namen einer freyen. Je dunkler ich mir der Kraftäußerung bewußt bin, desto mehr verdient sie den Namen Instinkt, und desto mehr nähert sich die Handlung der Natur einer nothwendigen. — Und so kann ich auch, ohne mißverstanden zu werden, sagen: Die Freyheit ist das Vermögen zu wollen; eine freye Handlung ist diejenige, von der ich weiß, daß ich sie will. Nothwendig ist sie, wenn ich weiß, daß ich sie nach meinem Gefallen weder hervorbringen noch hindern, folglich auch weder wollen, noch nicht wollen kann. Und eben darum haben wir auch von solchen Handlungen kein Bewußtseyn, weil sie nicht durch Vorstellungen motivirt werden.

Aus allem diesem ergiebt sich, daß der Begriff des Wollens und Nichtwollens ein Resultat der freyen oder zufälligen Handlungen, und nicht die Ursache derselben sey. Wir haben nicht Freyheit, weil wir Willen, sondern Willen, weil wir Freyheit haben. Die Frage ist also nicht mehr, wie oder warum haben wir Willen: sondern wie und warum haben wir freye  
oder



oder zufällige Handlungen? Und man sieht wohl, daß man hier nicht mehr antworten kann, deswegen, weil wir Willen haben; das wäre der inkonsequenteste Cirkel, den je ein Philosoph gemacht hat. —

Jedes Wesen in der Natur hat seine Bestimmung; sein Ziel, das er erreichen kann, seinen Endzweck, wozu ihn dieses führen soll, sein Streben, wodurch es dieser Bestimmung gemäß wirkt oder doch zu wirken bemüht ist. Das ist Urgeſetz aller übrigen, das ist allgemeine Vorſchrift für alle wirkende Wesen, unmittelbar von Gott bestimmt und angeordnet; und daher ist, diesem gemäß zu handeln, für Menschen die heiligste Pflicht. Die Bestimmung eines jeden Körpers in der Natur ist: alle diejenigen Eigenschaften und Kräfte zu haben, deren er fähig ist. Nur dann erst hat der Körper seine Bestimmung erreicht, wenn alle seine Kräfte, deren er seiner Natur nach fähig ist, in dem größtmöglichen Maße entwickelt und angewandt worden. Folglich ist Bestimmung des Menschen: die größtmöglichste Entwicklung und Anwendung aller der Kräfte, deren er seiner Natur nach fähig ist. Daß diese Bestimmung des Menschen zugleich sein wahres Beste ausmache, folgt aus seiner Abhängigkeit vom Schöpfer. Der



Mensch kann nur auf dem Wege glücklich seyn und werden, den ihm Gott vorgezeichnet hat.

Wenn man aber nach diesen Begriffen die Begriffe von Sittlichkeit, Tugend und Laster bestimmen wollte; so würden sie entweder zu viel oder zu wenig enthalten. Nicht jede entwickelte und angewandte Kraft ist Tugend; nicht alles, was diese Entwicklung auf eine gewisse Art hindert, ist Laster; kurz, nicht jede Handlung, die sich auf diese Entwicklung bezieht, ist sittlich. Was wir Moralität nennen, findet nur unter gewissen Bedingungen Statt, die, ob sie gleich ihren zureichenden Grund in der Natur haben, doch nicht auf eine nothwendige und unausweichliche Art den Menschen binden, sondern da seyn und auch fehlen können, ohne daß der Mensch aufhörte Mensch zu seyn.

Der Mensch kann einzeln für sich, er kann bloß in Gemeinschaft seiner Familie, er kann in mehr oder weniger großer gesellschaftlicher Verbindung leben. Die Naturgesetze haben nichts nothwendig und unausbleiblich bestimmt. Aber die größtmögliche Entwicklung und Anwendung der Kräfte des Menschen kann nur in der bestmöglichen gesellschaftlichen Verbindung geschehen. Ohne diese finden jene nicht Statt. Das wahre Beste



ste des Menschen setzt das wahre Beste der gesellschaftlichen Verbindung voraus. Das Mittel ist zur Erhaltung des Endzweckes so nothwendig, daß alles, was dem Besten der gesellschaftlichen Verbindung entgegen ist, auch zum Nachtheil der Bestimmung des Menschen gereicht. — Ob nun gleich die Entwicklung der menschlichen Kräfte und besonders der feinern nur durch gesellschaftliche Verbindung geschehen kann; so ist doch die freye und uneingeschränkte Anwendung derselben dem wahren Besten der gesellschaftlichen Verbindung und so auch dem wahren Besten des Menschen entgegen.

Alle Handlungen und Verhaltungsarten der Menschen, welche sich auf ihre gesellschaftliche Verbindung beziehen, sind sittliche. Moralität ist folglich ein Produkt der gesellschaftlichen Verbindung; und die Handlungen eines einzeln für sich lebenden Menschen verdienen daher nicht sittlich genannt zu werden. Die Handlungen, welche das Beste der gesellschaftlichen Verbindung befördern, sind sittlich gute oder tugendhafte; diejenigen hingegen, welche derselben nachtheilig sind, heißen sittlich böse oder lasterhafte Handlungen. An und für sich und ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Verbindung sind daher Tugend und



**L**a s t e r leere Namen, die keinen Sinn haben, wenn man nicht einen falschen hineinlegt. Aber diese gesellschaftliche Verbindung ist zur Erreichung der Bestimmung des Menschen so unumgänglich nothwendig, daß die Handlungen zum Besten derselben uns eben so heilig seyn müssen, als ob sie unmittelbar unser Bestes beförderten. Und dieß schützt nicht nur die obige Bestimmung vor aller falschen Deutung und Anwendung, sondern ist auch zugleich die wirksamste Triebfeder zum Streben und Wirken der Menschen nach ihrer wahren Bestimmung.

Je entwickelter, je feiner, je wirksamer die zu einer sittlich guten Handlung erforderlichen Kräfte seyn müssen, je mehr wir mit gegenseitigen Trieben in Kollision kommen, je deutlicher die Erkenntniß von der Zweckmäßigkeit der Handlung ist: desto größer ist ihr Einfluss in das gesellschaftliche Beste, desto mehr ist Tugend in ihr; und so ist die Frage, ob ein Mensch, der sittlich gute Handlungen nach dunklen Gefühlen und instinktartigen Neigungen, oder, welches einerley ist, aus Temperament ausübt, demjenigen vorzuziehen sey, der sie nach Ueberlegung und deutlich erkannten Grundsätzen vollzieht? sehr leicht zum Vortheil des letztern entschieden. — Auch verliert die

Tu.



Tugend, als solche betrachtet, am Werthe, wenn wir eine sittlichgute Handlung nur in der Rücksicht unternehmen, daß sie sich zu unserm individuellen Vortheil kehren werde. Nicht, daß wir hier unserer Bestimmung entgegenhandelten; sondern weil der Begriff von Tugend sich nur auf das gemeine Beste beziehen und der Mensch nicht deswegen Anspruch an Tugend machen kann, weil er sich glücklich macht!

Je feiner und wirkfamer die Triebfedern zu einer sittlich bösen Handlung sind, je gewisser wir von ihrer Gesetzwidrigkeit überzeugt sind, und je mehr wir fähig waren, anders bestimmt zu werden; desto lasterhafter ist die Handlung, desto mehr ist Bosheit in ihr.

Ueberhaupt verdienen die gesellschaftlichen Handlungen den Namen der sittlichen um so mehr, je weniger sie aus Zwang, Furcht oder Unwissenheit entstanden sind.

Da die sittlichen Handlungen nur unter zufälligen Bedingungen Statt finden; so können sie selbst auch nicht anders, als zufällig seyn. Wenn moralische Handlungen nur in Folge eines angeboren und nothwen-



dig vorhandenen moralischen Gefühls hervor-  
gebracht würden; so könnte eine solche Hand-  
lung, so schön und nützlich sie auch seyn  
möchte, doch eben so wenig als die Vorforge  
der Henne für ihre Küchlein den Namen der  
Tugend verdienen. Die Triebfeder sittli-  
cher Handlungen ist so, wie bey allen übr-  
igen, Bedürfnis. Aber dieses Bedürfnis  
ist nicht vom Schöpfer unbedingt bestimmt,  
und von Natur eingepflanzt. Es ist das Pro-  
dukt des erweiterten Erkenntnisvermögens,  
dessen Daseyn aber höchst zufällig ist. Zwar  
liegen die Elemente des moralischen Gefühls  
im Menschen, aber sie bedürfen einer Entwi-  
ckelung und Zusammensetzung, die nur  
durch sehr zufällige Ursachen bewirkt wer-  
den können.

Die Zufälligkeit dieser Entwicklung und  
Anwendung der menschlichen Kräfte kann  
in nichts anderm, als in dem Willen und  
Plan Gottes ihren zureichenden Grund haben,  
und dieß ist zu unserer Beruhigung genug.  
Was für uns zufällig ist, ist es nicht für  
Gott! —

Gesetze sind bestimmte Anord-  
nungen, nach welchen gewisse Erschei-  
nungen und Handlungen geschehen sollen oder  
nicht.

Unsere



Unsere Handlungen sind entweder nothwendig oder zufällig. Im ersten Falle handeln wir nach unveränderlichen, von uns ganz unabhängigen Gesetzen. Im letztern Falle folgen wir Gesetzen, die da seyn und auch fehlen können. Die Gesetze der nothwendigen Handlungen liegen bestimmt in der Natur, und können ohne wesentlichen Nachtheil für das Daseyn der Menschen durch menschliche Kunst nicht verändert oder aufgehoben werden. Auf die zufälligen Handlungen kann menschliche Kunst wirken, sie hervorbringen, sie hindern, und ihnen diese oder jene Richtung, kurz, Gesetze geben.

Die physische Freyheit der menschlichen Handlungen besteht in ihrer Zufälligkeit. Wenn wir uns ganz dieser natürlichen Zufälligkeit überlassen können, so sind wir moralisch frey, das heißt, keinem andern Gesetze unterworfen, nach welchem wir diese oder jene Handlung thun sollen oder nicht, als unserm Willen. Wenn aber unsern zufälligen Handlungen Schranken gesetzt oder Antriebe beygefügt werden, die wir, ohne uns zu schaden, nicht überwinden, oder denen wir nicht widerstehen können, und die überhaupt unserm Willen entgegenstehen, so sind wir moralisch gezwungen, das heißt, ge-



zwungen, nicht nach unserm Willen, sondern nach andern Gesetzen zu handeln.

Wenn die Schranken nur diejenigen Handlungen verhindern, die unserm wahren Besten entgegen sind, und die Antriebe nur solche Handlungen befördern, die unserer Bestimmung entsprechen, so sind wir verpflichtet, wir mögen diese Schranken ohne unsern Schaden durchbrechen und den Antrieben widerstehen können, oder nicht. Im ersten Falle ist es freye, im andern gezwungene Verpflichtung, oder Gewissenspflicht, Zwangspflicht. Verpflichtung setzt daher allezeit mein wahres Beste voraus. Ich kann nie zu etwas verpflichtet seyn, was nicht immer meiner wahren Bestimmung gemäß wäre.

Wenn die Menschen ganz moralisch frey leben wollten; so würden sich so viele gegenseitige Hindernisse ereignen, daß sie nicht nur in ihrer Vervollkommnung sehr weit zurückbleiben, sondern auch oft ihrer Erhaltung und Fortpflanzung sehr nachtheilig seyn würden. —

Von Natur ist der Mensch keiner andern zufälligen Handlungen fähig, als solcher, von denen er weiß und glaubt, daß sie sein Bestes befördern. Selbstliebe ist die Grundtriebfeder aller seiner Begierden und Handlungen.

Nun



Nun giebt es aber eine Menge Handlungen, die, ob sie gleich dem einzelnen Menschen, der sie begeht, vortheilhaft sind, dennoch der gesellschaftlichen Verbindung schaden; sowie zur Vervollkommnung der Gesellschaft sehr viele Handlungen erfordert werden, von denen die einzelnen Mitglieder die gute Zurückwirkung auf ihr Individuum nicht wahrnehmen, oder die, einseitig betrachtet, ihrem Privatbesten entweder wirklich nachtheilig sind, oder doch zu seyn scheinen. Zu solchen Handlungen werden daher Triebfedern erfordert, die der Mensch von Natur nicht hat, das heisst, die von der Natur nicht bestimmt sind, sondern die er nur, entweder durch den Unterricht, und durch die Erkenntniß von dem Nutzen des gesellschaftlichen Zustandes für sein eigenes Beste, oder, durch Strafen und Belohnungen, erhalten kann.

Wenn die Gesetze, nach welchen wir unsere zufälligen Handlungen unserer Bestimmung gemäß einrichten sollen, bloß die Erkenntniß von unserm wahren Besten zu Schranken und Antrieben machen, so sind es moralische Gesetze. Wenn aber die Gesetze durch Strafen einschränken, und durch Belohnungen antreiben, so sind es politische Gesetze, oder Zwangsgesetze.



Welchen Ursprungs sind nun die Gesetze der Moral und Politik?

Die Gesetze für den Menschen zwecken zu seiner Ernährung, Fortpflanzung und Vervollkommnung ab. Für die Ernährung und Fortpflanzung liegen die Gesetze in der Natur, weil diese für die Triebfedern gesorgt hat, wodurch diese Handlungen zu Stande gebracht werden. Aber die Vervollkommnung überläßt sie dem Zufalle, der menschlichen Freyheit, der menschlichen Kunst.

Wenn die Gesetze zur Vervollkommnung des Menschen nicht von der Natur bestimmt geliefert werden, und gerade in dieser Unbestimmtheit unsere Freyheit besteht; so kann diese Bestimmung nur entweder durch unmittelbare Dazwischenkunft und Offenbarung Gottes oder durch menschliche Kunst geschehen. In beyden Fällen sind diese Gesetze nicht mehr natürliche, sondern künstliche und geoffenbarte Gesetze zu nennen.

Wie daher der gesellschaftliche Zustand durch künstliche Gesetze entsteht und vollkommener wird, so kann man auch den Zustand, wo die Menschen ganz moralisch frey leben, und also bloß natürlichen Gesetzen folgen, mit allem Rechte Stand der Natur nennen.

Es



Es giebt gewisse Grundgesetze, ohne deren Beobachtung keine gesellschaftliche Verbindung bestehen, oder doch nicht das Beste derselben befördert werden kann. Fälschlich sind diese Gesetze von den meisten Philosophen und Juristen Gesetze der Natur genannt worden. Die Natur hat die Gesetze unserer Vervollkommnung unbestimmt gelassen. Gerade darinn besteht unsere Freyheit. Es giebt also keine Gesetze der Natur für unsere Vervollkommnung.

Besser theilt man die Gesetze für die Gesellschaft, oder, welches einerley ist, für die Vervollkommnung ab:

- 1) In allgemeine Grundgesetze, ohne welche keine gesellschaftliche Verbindung bestehen, und ihre Bestimmung erreichen kann;
- 2) in besondere Gesetze, die man auch, da sie nach Lage, Himmelsstrich, Anzahl und Beschaffenheit der Menschen und des Erdbodens eingerichtet, und nach Maßgabe unserer unbestimmten Kenntnisse festgesetzt werden, zufällige Gesetze nennen könnte.

In so fern die Gesetze zur Vervollkommnung durch Menschen bestimmt und angewandt



wandt werden, kann es nicht fehlen, daß hier nicht Irrthum, unrechte Bestimmung, und falsche Anwendung vorgehen sollten. Es lassen sich daher alle Gesetze der Kunst abtheilen:

- a) in solche, deren Zweckmäßigkeit aus den allgemeinen Grundgesetzen erwiesen werden kann, und die daher zum wahren Besten der Gesellschaft am schicklichsten sind; und
- b) in solche, die entweder den Grundgesetzen wirklich nicht gemäß und folglich unfür das wahre Besten nachtheilig sind, oder deren Zweckmäßigkeit sich doch nicht erweisen läßt.

Ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Verbindung und Vervollkommnung giebt es also für die zufälligen Handlungen des Menschen kein anderes Gesetz, als dieses, der Entwicklung seiner Kräfte freyen Lauf zu lassen, und alle seine Bedürfnisse, so viel er vermag, zu befriedigen, von welcher Art sie auch seyn mögen. Mit einem Worte: Gesetz der Natur für die zufälligen Handlungen der Menschen ist moralische Freyheit.

Der Unterschied zwischen Gesetzen der Natur und Gesetzen der Kunst ist äußerst wichtig



wichtig und wesentlich. Jene sind alle auf die größtmögliche Zweckmäßigkeit von unserm Urheber gerichtet und angeordnet. Diese entstehen auf eine zufällige Art, fließen nicht selten aus mangelhaften Einsichten, und verfehlen daher eben so oft ihres wahren Zweckes.

Wie groß ist nun aber der Umfang der ächten moralischen Gesetze, das ist, solcher, die unserer wahren Bestimmung gemäß sind und uns folglich zur größtmöglichen Vervollkommenung führen, und was giebt es für einen Probiertstein, woran man erkennen kann, ob ein Gesetz wirklich zu unserm wahren Besten erfordert werde oder nicht, und ob ich sonach verpflichtet sey oder nicht?

1. Wenn die Wahrheit und Zweckmäßigkeit einer moralischen Lehre zwar mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit hat, aber doch nicht aus hinlänglichen Gründen der Vernunft und Erfahrung erwiesen werden kann; so wissen wir auch nicht gewiss, ob wir zu ihrer Befolgung verpflichtet sind oder nicht. Wir haben hier bloß Meinung, und folglich auch nur Glauben.

2. Wenn aber moralische Lehren durch eine allgemeine Erfahrung gerechtfertiget werden, wenn sie überall den Gesetzen der Natur



Natur und unserer Bestimmung entsprechen; so haben wir physische Gewissheit und folglich Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und Bestimmungsmässigkeit; und wir sind gewiss verpflichtet, sie zu befolgen.

3. Wenn moralische Lehren von Gott selbst auf eine außernatürliche Art offenbart worden, und wir davon, daß dies geschehen sey, physische Gewissheit haben; so sind wir heilig verpflichtet, ihnen den pünktlichsten Gehorsam zu leisten. —

Da unsere Handlungen uns unserer wahren Bestimmung um so näher führen, je mehr sie aus überzeugender Erkenntniß unserer Pflicht geschehen: so würde das Ideal der besten Gesellschaft diejenige seyn, die bloß durch moralische Gesetze die bestmögliche Entwicklung und Anwendung der menschlichen Kräfte bewirken könnte. Da aber diese Erkenntniß nicht in allen Menschen hervorzu- bringen und lebendig genug zu machen ist, so bedarf es politischer Gesetze, nicht um jene unnütz zu machen, sondern um ihnen nur im Nothfalle zu Hülfe zu kommen.

Die moralischen Gesetze müssen daher Urbild und Richtschnur der politischen seyn, weil



weil sie sich beyde nur durch die Verschiedenheit der Triebfedern unterscheiden sollen.

Ueberhaupt muß die Gesetzgebung dahin trachten, daß das Beste des Ganzen so viel als möglich zum Besten der Einzelnen abzwecke, weil das Ganze nicht Endzweck sondern nur Mittel ist. —

Die Gesetze nothwendiger Erscheinungen und Handlungen der Menschen sind und können nichts anders als Gesetze der Natur seyn. Was diesen gemäß geschieht, ist Ordnung. — Alles, was sich auf die Befolgung der Gesetze unserer zufälligen Handlungen beziehet, ist Recht.

Die Gesetze für unsere zufälligen Handlungen sind entweder Gesetze der Natur, oder Gesetze der menschlichen Kunst, oder geoffenbarte Gesetze Gottes.

Gesetz der Natur für unsere zufälligen Handlungen ist moralische Freyheit. Die Natur giebt daher dem Menschen das Recht zu thun, was er will, und was er vermag. Alles, was der Mensch thut, es möge sittlich gut oder böse seyn, ist natürlich recht.

Die Gesetze der menschlichen Kunst sind entweder moralische oder politische. Die Hand-



Handlungen, welche den moralischen Gesetzen entsprechen, sind moralisch recht. In so fern Naturrecht allein nicht zu unserer Vervollkommnung führt, ist es dem moralischen Rechte untergeordnet, und muß diesem weichen. Die politischen Gesetze sind entweder solche, die unserer wahren Bestimmung gemäß sind, oder nicht. In beyden Fällen handle ich politisch recht, aber nur im erstern zugleich moralisch recht. In so fern das politische Recht nur Hülfsmittel des moralischen ist, kann es auch nur den Rang nach diesem haben.

Was dem geoffenbärten Willen Gottes gemäß ist, ist heiliges vor allen andern gültiges Recht.

Die Gesetze der Natur wirken nur durch Stärke und Macht. Der Stärkere hat daher Naturrecht. Der Schwächere handelt natürlich unrecht, wenn er sich der überwiegenden Macht widersetzt: Die moralischen Gesetze wirken nur durch Erkenntniß unserer Pflicht. Sie zwingen daher nicht; wenigstens ist dieser moralische Zwang ein schwacher Damm gegen den Mißbrauch der moralischen Freyheit. Die politischen Gesetze wirken durch Strafen und Belohnungen. Dieß kann nur der Mächtigere und Stärkere. Die politischen



tischen Gesetze haben daher ihre zwingende Kraft nur dem Naturrechte zu verdanken, weil nur dieses den Zwang erlaubt.

Wenn der Mensch keiner andern Handlungen fähig wäre, als solcher, die zu seinem wahren Besten dienen; so würde er alle seine moralische Freyheit behalten können, und sein Naturrecht würde ungekränkt bleiben. Eben das würde der Fall seyn, wenn er nur lauter sittlich gute Handlungen wollte, und es ihn nichts kostete, die gesetzwidrigen zu unterlassen. Aber die gesellschaftliche Verbindung verträgt sich nicht mit dem völligen Genuße der moralischen Freyheit. Der Mensch ist, um sich zu vervollkommen, verpflichtet, einen Theil seines Naturrechts aufzugeben, weil er es sonst unausbleiblich zum Nachtheil der Gesellschaft missbrauchen würde. Auch kann er hierzu gezwungen werden; und obgleich dies nur vermöge des Naturrechts geschehen kann, so erhält es doch in diesem Falle, seines edleren Zweckes wegen, einen Vorrang. Das Naturrecht wird dann sittlich - politisches Recht, wenn es die Menschen durch Zwang ihrer Bestimmung näher führt, und dadurch erhält es zugleich seinen größern Werth.

Da keine gesellschaftliche Verbindung mit völliger moralischer Freyheit bestehen kann,

Resultate 1r Th.

Q

und



und wir ohne gesellschaftliche Verbindung unsere wahre Bestimmung nicht erreichen können, so erschöpft Befolgung der Naturgesetze bey weitem nicht unsere Pflicht. Wir sind verpflichtet, in gesellschaftliche Verbindung zu treten; und, obgleich uns die Natur völlige moralische Freyheit giebt; so ist doch die Gesellschaft befugt, einzelne Menschen unter ihre Gesetze zu zwingen. Es braucht daher zur gesellschaftlichen Verbindung keines Vertrags, keiner Verabredung, keiner Einwilligung. Der Mensch, oder die Menschen, die Gesetze geben, und sich Gehorsam verschaffen können, haben von der Natur das Recht dazu, und geben ihren Gesetzen dadurch die moralische Sanktion, daß sie dieselben auf das wahre Beste der gesellschaftlichen Verbindung berechnen. Hiemit will ich aber nicht gesagt haben, daß es nicht besser sey, wenn die Verbindung durch Vertrag geschieht.

In so fern keine Gesellschaft durch bloße moralische Gesetze besteht, sondern immer politische zu Hülfe nehmen muß, und diese letzteren nur durch Zwang wirken, folgt, daß das gesellschaftliche Recht aus dem sittlichen und natürlichen zusammengesetzt sey. Nun  
ver-



verpflichtet zwar an und für sich das Naturrecht nicht, aber es verpflichtet allerdings, in so fern es zur Erhaltung des sittlichen Rechtes angewandt wird.

Jedes gesellschaftliche Gesetz muß der Natur der gesellschaftlichen Verbindung angemessen, das ist, auf ihre bestmögliche Erhaltung und Vervollkommenung kalkulirt seyn. Dieß ist Naturrecht der Gesellschaft, das man fälschlich mit dem eigentlichen und allgemeinen Naturrecht der Menschen verwechselt hat.

Das Recht erhält seine Kraft durch das Gesetz. Das Gesetz kann nur durch unsere Verpflichtung seine Sanktion erhalten. Die moralische Kraft des Rechts steht daher mit unserer Verpflichtung im genauesten Verhältnisse, und diese giebt den Maßstab, nach welchem jene zu berechnen ist.

Es giebt gewisse moralische Gesetze, die, ob sie gleich physische Gewissheit haben, dennoch mancher Ursachen wegen nicht zu politischen Gesetzen gemacht werden können; weil entweder ihre allgemeine und genaue Befolgung andern fürs Ganze wichtigern Gesetzen Eintrag thut, oder weil sie durch Zwang eine falsche Richtung bekommen, oder auch überhaupt gar nicht zu erzwingen sind. Der



Inbegriff solcher moralischen Gesetze, von deren Aechtheit wir zwar mit physischer Gewissheit überzeugt sind, die aber nicht politische Kraft haben, ist die Moral, welche in dem Staate also das zweyte Triebrad der gesellschaftlichen und zur Vervollkommanung führenden Handlungen ist, und demjenigen Theil unserer moralischen Freyheit Vorschrift und Richtschnur stellt, der nicht durch politische Gesetzgebung beschränkt worden ist c).

E b e r.

c) Zuerst trug Selle seine Ideen über die Lehre von der Freyheit in seinem Urbegriffe von der Beschaffenheit und Endzweck der Natur betitelten Werke, das zu Berlin 1776 erschien, vor. In seinen zwey Bände starken, 1780 erschienenen, philosophischen Gesprächen suchte er dann seine Ueberzeugungen über diesen wichtigen Gegenstand so viel als möglich zu vervollständigen und zu erläutern; und um seine Grundsätze gegen alles zu schützen, was etwa ihrer Ausbreitung nachtheilig seyn könnte, liefs er darauf folgende vier Abhandlungen in die Berlinsche Monatschrift einrücken:

a) Von der Freyheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen; Berl. Monatschr. Jahrg 1785, Oktober. Er versucht es in dieser Abhandlung, die in seinen Schriften ausgeführten Ideen über Freyheit noch einmahl im Kurzen darzustellen;

2) von



E b e r h a r d.

Die Ueberzeugungen dieses Philosophen über die Natur der Sittlichkeit sind in folgenden Grundsätzen enthalten:

1. Wenn es für den Menschen eine Kunst der Glückseligkeit giebt: so muß es auch einen Inbegriff von Regeln dieser Kunst geben. Die Wissenschaft dieser Regeln ist die Sittenlehre in weiterer Bedeutung.

2. Die Mittel zu diesem Endzweck sind die freyen Handlungen des Menschen. Eine freye Handlung des Menschen aber ist diejenige, in Ansehung der es in dem Vermögen des Menschen steht, sich selbst durch seinen freyen Willen zu bestimmen. Sie ist gut, wenn sie seine Glückseligkeit befördert, und böse, wenn sie dieselbe hindert.

Q 3

3. Unter

2) von der Moralität der menschlichen Handlungen; Berl. Monatschr. Jahrg. 1783., November;

3) von den Gesetzen der menschlichen Handlungen; Berl. Monatschr. Jahrg. 1783, December;

4) von den Rechten der menschlichen Handlungen; Berl. Monatschr. Jahrg. 1784, Februar. Aus diesen Abhandlungen sind die hier mitgetheilten Resultate gesammelt,



3. Unter Glückseligkeit versteht jedermann einen Zustand, worinn er wahres Vergnügen ununterbrochen genießt. Jedermann nennt auch die Empfindung wahrer Vollkommenheit wahres, und scheinbarer Vollkommenheit, scheinbares Vergnügen.

4. Um den Begriff der menschlichen Glückseligkeit noch näher zu bestimmen, müssen wir die Glückseligkeit eines endlichen Geistes von der Glückseligkeit des höchsten Wesens unterscheiden. Die letztere besteht in dem unveränderlichen Genuße aller möglichen unbegrenzten Vollkommenheiten; die erstere kann nichts anders seyn, als die Empfindung eines ungehinderten Fortgangs zu immer größserer Vollkommenheit.

5. Eine freye Handlung ist also gut, wenn sie Vollkommenheit enthält, und böse, wenn sie Unvollkommenheit enthält. Diese Vollkommenheit und Unvollkommenheit kann in den Gründen, den Theilen, und den Folgen derselben seyn. Ist sie wirklich moralisch gut: so ist die Vollkommenheit in allen dreyen Stücken.

6. Die Vollkommenheit, die der Mensch durch gute freye Handlungen befördert, ist eine zufällige Vollkommenheit. Die zufällige



fällige Vollkommenheit eines jeden endlichen Dinges besteht in der Uebereinstimmung mit seiner wesentlichen; also besteht die moralische Vollkommenheit menschlicher freyer Handlungen in ihrer Uebereinstimmung mit der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen. Alle freyen Handlungen also, die mit der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen zu Einem zusammenstimmen, sind natürlich rechte Handlungen, und ihre natürliche moralische Richtigkeit besteht in dieser Zusammenstimmung.

7. Die wesentliche Vollkommenheit des Menschen besteht in der Abzweckung seiner Fähigkeiten und Kräfte zur Glückseligkeit. Diese Einrichtung des Menschen, wodurch er zur Glückseligkeit geschickt wird, kann die menschliche Schwachheit nicht aus Begriffen herleiten, muß sie aus der Erfahrung kennen lernen. Die überzeugt uns dann, daß die Werkzeuge und Kräfte des organischen Körpers so beschaffen sind, wie sie zur Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens sich am besten schicken, daß der Mensch durch seine Begehrungskraft zum Guten geneigt wird und durch seine Erkenntnißkraft solche Fertigkeiten des Verstandes erlangen kann, die schon für sich schätzbar sind, und es dadurch noch mehr werden, daß sie ihn in der Wahl des wahren Guten leiten können.



8. Die zufällige Vollkommenheit des Menschen entsteht also aus einem solchen Gebrauche der Kräfte seines Leibes und seiner Seele, der mit der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen übereinstimmt. Da die Kräfte des Menschen sowohl einer Erhöhung als auch vieles Mißbrauchs fähig sind; so wird die zufällige Vollkommenheit gehindert, wenn sie durch Uebung und Gebrauch nicht zu Fertigkeiten erhoben werden, oder durch Mißbrauch in böse Fertigkeiten ausarten. — Diese zufällige Vollkommenheit gehört zu den Absichten Gottes, und heißt, so fern sie aus der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen kann erkannt werden, die Bestimmung des Menschen.

9. Die Vollkommenheit einer freyen Handlung, welche auf eine nähere Art von der Freyheit desjenigen abhänget, der die Handlung verrichtet, ist ihre moralische oder sittliche Güte; so wie die Unvollkommenheit, die auf eben die Art von seiner Freyheit abhängt, ihre moralische oder sittliche Unvollkommenheit. Diese moralische Güte oder Unvollkommenheit einer freyen Handlung, oder diese Beziehung derselben auf die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit desselben, die auf eine nähere Art von seiner Freyheit abhängt, nennt man mit



mit einem Worte ihre Sittlichkeit oder Moralität. Diejenige Sittlichkeit einer freyen Handlung, die zunächst in ihrer Beschaffenheit selbst und in der Natur desjenigen, der sie verrichtet, zureichend gegründet ist, ist ihre innere oder objektive, die nicht darinn, sondern zunächst in dem freyen Willen einer Person zureichend gegründet ist, ihre äussere oder subjektive Sittlichkeit. Da es bey der Moralität der freyen Handlungen auf ihr Zusammenstimmen oder Nichtzusammenstimmen mit dem Wesen, Eigenschaften und der Bestimmung des Menschen ankömmt, zwischen dem es kein drittes giebt: so muß eine jede freye Handlung des Menschen eine innere Moralität haben, keine kann ganz gleichgültig seyn.

10. Zu einer guten Handlung gehört also, daß darinn nichts von Seiten des Verstandes, des Willens und der Bewegungskraft fehle. Denn dieses ist ihr Entstehen: der Verstand erkennt das Gute oder Böse, diese Vorstellung verursacht Vergnügen oder Unlust, diese Empfindung des Vergnügens oder der Unlust erregt den Willen zu Begehren oder Verabscheuen, und der Wille bewegt den Körper. Wenn etwas von diesen Bestandtheilen abgeht, oder darinn fehlerhaft ist, so fehlt der Handlung etwas von ihrer Güte.



11. Was nach den Gesetzen des freyen Willens möglich ist, das ist moralisch möglich, das Gegentheil ist moralisch unmöglich. Dasjenige, dessen Gegentheil moralisch unmöglich ist, das ist moralisch nothwendig. Die moralische Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln ist die Verbindlichkeit, oder leidendlich (passive) Verpflichtung.

12. Es ist ein Grundgesetz des freyen Willens, daß er dasjenige begehrt, was er sich deutlich als gut, und verabscheut, was er sich deutlich als böse vorstellt. Dasjenige also, wodurch der freye Wille zum Begehren oder Verabscheuen bewegt wird, ist die Vorstellung des Guten, oder der Bewegungsgrund, das Motiv. Die Verbindung der Bewegungsgründe mit einer Handlung ist die thätige oder aktive Verpflichtung. Eine jede Verbindlichkeit oder passive Verpflichtung setzt eine aktive voraus. Denn erst durch die Verbindung des Bewegungsgrundes mit einer Handlung entsteht die Verbindlichkeit.

13. Da diejenigen Handlungen innerlich gut sind, die an sich selbst uns und unsern Zustand vollkommener machen, und böse, die an sich selbst uns unvollkommener machen: so muß die Natur des Menschen und der übrigen  
gen



gen Dinge die Quelle der Verpflichtung bey den innerlich guten und bösen Handlungen seyn. Denn wir werden durch eine Handlung vollkommener oder unvollkommener gerade eben weil die Natur des Menschen und der Dinge so beschaffen ist, wie sie ist.

14. Die Verbindlichkeit, die aus der innern Güte einer Handlung entspringt, ist eine natürliche, die nicht daraus entspringt, eine positive. Die letztere hängt von dem Willen eines vernünftigen Wesens ab, das uns verpflichtet hat.

15. Wenn wir zu guten Handlungen verbunden sind, so sind wir verbunden, uns vollkommener zu machen. Denn die guten Handlungen machen uns vollkommener, und die bösen machen uns unvollkommener. Wir können daher die ganze natürliche Verbindlichkeit des Menschen in den Satz zusammenfassen: *suche durch deine freyen Handlungen dich vollkommener zu machen, und zwar aufs möglichste, das ist, soviel es dir schlechterdings, natürlich und moralisch möglich ist, und suche immer den höchsten Grad der Vollkommenheit zu erreichen, den du erreichen kannst. Das ist der erste moralische Grundsatz, oder das höchste moralische Gesetz.*

16. Man hat gegen diesen ersten moralischen Grundsatz eingeworfen, daß sich aus dem-



demselben die geselligen Pflichten nicht herleiten ließen. Dieser Einwurf hat zu nützlichen Erörterungen Gelegenheit gegeben, indem man eine befriedigende Beantwortung desselben gesucht hat. Einige haben die geselligen Pflichten aus demselben hergeleitet, indem sie aus der Erfahrung bewiesen, daß es dem Menschen unmöglich sey, sich ausser der Gesellschaft zu vervollkommen. Andere haben entweder aus der Erfahrung, oder aus reinen Vernunftgründen zu zeigen gesucht, daß, wenn der Mensch sich als Mittel vollkommener macht, er sich eben dadurch als Zweck vollkommener mache. Beyde Sätze sind vollkommen richtig, und der zweyte für die moralischen Wissenschaften insonderheit sehr fruchtbar. Nur verdient es noch aus der Natur der Seele näher angezeigt zu werden, wie der Mensch sich selbst vollkommen mache, indem er die Vollkommenheit Anderer befördert. Das geschieht dann durch die Aeusserung seiner Kraft selbst, ohne welche die Ausübung der geselligen Pflichten nicht Statt finden kann, und die allemahl mit der Vollkommenheit, die er in Andern durch seine freye Handlung hervorbringt, im genauesten Verhältnisse steht; weil die Vollkommenheit in der Wirkung der Vollkommenheit in der Ursache gleich seyn muß, so fern die Wirkung von der Ursache abhängt.



17. Da die natürliche Verbindlichkeit zu den guten freyen Handlungen aus der deutlichen Vorstellung ihrer innern Sittlichkeit entspringt, diese aber in dem Uebereinstimmen oder Nichtübereinstimmen der freyen Handlungen mit dem Wesen und der Natur des Menschen und der übrigen Dinge besteht: so muß es auch für den Gottesläugner eine natürliche Verbindlichkeit geben. Denn, da er als Gottesläugner, nicht auch das Wesen und die Natur des Menschen und der Dinge läugnet: so muß er auch die in diesem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge gegründete innere Sittlichkeit der Handlungen und die natürliche Verbindlichkeit zu denselben erkennen.

18. Indefs ist die natürliche Verbindlichkeit des Gottesläugners sowohl in Ansehung ihres Umfangs, als auch ihrer Stärke mangelhaft. Denn, außerdem daß die natürliche Verbindlichkeit zur Verehrung Gottes in der Sittenlehre des Gottesläugners fehlt: kann er auch nur diejenige natürliche Verbindlichkeit erkennen, die aus dem nähern, nicht aber die aus jedem entfernten Nutzen seiner freyen Handlungen hergeleitet wird — aus dem nämlich, daß sie sein ganzes Wesen vollkommener machen. Zu diesem gehören seine freyen Handlungen und seine Leiden, die durch ihre Beziehung auf die entfernte-

sten



sten Folgen der Verbesserung seines Verstandes und Herzens, auf das gemeine Wohl, wobey er nicht, als Zweck, seinen Vortheil ersieht, ihre Verbindlichkeit erhalten.

19. Die natürliche Verbindlichkeit zu einigen guten Handlungen kann nur Statt finden, wenn die Seele nach dem Tode des Leibes fort dauert: zu denjenigen nämlich, durch welche die Vollkommenheit des Menschen, als Zweck, erst nach dem Tode gewirkt, oder doch genossen wird. Nun aber setzt der Beweis von der Unsterblichkeit der Seele die Wirklichkeit Gottes als erwiesen voraus, die natürliche Verbindlichkeit zu diesen Handlungen kann also ohne Religion nicht erkannt werden.

20. Da die Stärke der Verbindlichkeit aus der Menge und Grösse der Bewegungsgründe entsteht: so verstärkt die Religion alle natürliche Verbindlichkeit. Dieses geschieht, theils indem sie zu den nächsten Bewegungsgründen noch die entfernten aus der Verbesserung des ganzen Wesens des Menschen hinzuthun, theils indem sie ausser den natürlichen Bewegungsgründen auch solche enthält, die nicht aus dem Wesen der Handlung selbst folgen, sondern durch den Willen Gottes damit verknüpft werden. Denn da der Wille  
Got-



Gottes der verhältnißmässigste ist: so legt er auch in die Einrichtung der übrigen Welt, womit der Mensch in Verbindung steht, Bewegungsgründe zu den freyen Handlungen desselben.

21. Wir stellen uns die Sittlichkeit der Handlungen und die Verbindlichkeit zu denselben nicht allemahl deutlich vor; sehr oft bleibt es bey klaren Vorstellungen, die aber einen beträchtlichen Grad der Lebhaftigkeit erhalten können. Das Vermögen zu dergleichen Vorstellungen nennen wir den moralischen Sinn. Dieser moralische Sinn ist kein ursprüngliches Vermögen, oder kein solches, das nicht in andern Vermögen der Seele gegründet wäre.

22. Ein moralisches Gesetz ist eine Regel freyer Handlungen. Eine jede Regel hat ihren Bestimmungsgrund, und das ist bey den freyen Handlungen nichts anders, als eine Vollkommenheit, zu deren Hervorbringung sich die Handlung verhält, wie ein Mittel zum Zwecke. Wer sich diese Beziehung einer gewissen Art freyer Handlungen, es seyen eigentliche Handlungen oder Unterlassungen, vorstellt, der stellt sich ihre Sittlichkeit vor, und ist also dazu verbunden. Ein jedes Gesetz führt also eine Verbindlichkeit mit sich, und



und man kann es daher als eine allgemeine Wahrheit ansehen, die uns die Verbindlichkeit zu den Handlungen vorstellt, die unter demselben begriffen sind.

23. Der Bestimmungsgrund, wonach das freye Verhalten eingerichtet werden muß, wovon das Gesetz handelt, ist der Grund des Gesetzes. Derjenige, der aus der innern Sittlichkeit der Handlung selbst hergenommen ist, heißt der moralische oder objektive Grund des Gesetzes; der nähere Grund der in andern Gesetzen enthalten ist, der gesetzliche.

24. Die moralischen Gesetze stellen entweder die innere Sittlichkeit der Handlungen vor, oder die äußere; die erstern sind die Naturgesetze, die andern die willkürlichen oder positiven. — Der Grund der Naturgesetze ist in der Sittlichkeit der Handlungen, in ihren Folgen, und folglich in den Zwecken, die der Mensch als Mensch in seiner Wohlfahrt haben muß, sowie der nähere Grund der bürgerlichen Gesetze in ihrem Zweck, das heißt, in der Wohlfahrt des Staats ist.

25. Ein Recht überhaupt ist ein moralisches Vermögen; und ein natürliches  
Recht



Recht die Möglichkeit eine Handlung ohne Verletzung der Naturgesetze zu thun oder zu unterlassen. Das, was dem Gesetze die Verbindlichkeit giebt, sind die Bewegungsgründe, oder die guten und bösen Folgen der Handlung, sofern sie können vorgestellt werden. Ein solches zufälliges Gut, das einer Person wegen einer moralisch guten Handlung zu Theil wird, ist ein Lohn in weiterer Bedeutung, und das zufällige Uebel, das einer Person wegen einer moralisch bösen Handlung zugefügt wird, ist eine Strafe.

26. Der Lohn und die Strafe gehören zur Sittlichkeit einer Handlung; denn sie sind die Folgen der Handlung, um derentwillen sie entweder gut oder böse ist. Da nun die Sittlichkeit entweder eine innere oder eine äußere ist, so sind auch die Strafen verschieden, sofern sie entweder Gründe der innern oder der äußern Sittlichkeit sind. Im erstern Falle ist die Belohnung und die Strafe eine natürliche, im andern eine willkührliche oder positive.

27. Wenn ich urtheile, daß jemand der Urheber desjenigen ist, was aus einer Handlung folgt: so rechne ich sie ihm zu. Der Urheber aber ist die freye Ursache einer Handlung, und ihre guten oder bösen Folgen



machen ihre Sittlichkeit aus. Also ist die Zurechnung das Urtheil, dafs jemand die freye Ursache der Sittlichkeit einer Handlung sey.

28. Die Zurechnung geschieht durch einen Vernunftschluß, und setzt die Erkenntniß der Sittlichkeit voraus. Sie kann daher nicht anders als von vernünftigen Wesen geschehen. Weil ferner der, dem etwas zugerechnet wird, der Urheber davon seyn muß, so kann nur vernünftigen Wesen etwas zugerechnet werden, sofern sie den Gebrauch ihrer Vernunft haben. — Man rechnet sich entweder seine eigenen Handlungen zu, oder man rechnet andern die ihrigen zu. Die erste Art der Zurechnung ist das Gewissen.

29. Eine Pflicht ist eine Handlung, zu der wir verbunden sind. Keine Handlung, die nicht moralisch ist, kann also eine Pflicht seyn. — Eine Pflicht ist eine Handlung, die meiner Verbindlichkeit, folglich dem Gesetze und seinem Grunde gemäfs ist; sie ist also eine rechtmäßige Handlung. Wenn eine Handlung zwar dem Gesetze, aber nicht dem Grunde des Gesetzes gemäfs ist; so ist sie ein Betrug des Gesetzes.

30. Wir beobachten ein Gesetz moralisch durch eine Handlung, wenn die  
Ueber.



Uebereinstimmung dieser Handlung mit dem Gesetze moralisch ist, oder wenn wir das Gesetz um seiner Verbindlichkeit willen beobachten. Wir thun also nur eigentlich unsere Pflicht, wenn wir das Gesetz moralisch beobachten.

31. Mit einer jeden Pflicht ist ein Recht verbunden. Denn eine Pflicht ist eine Handlung, wozu ich durch ein Gesetz verbunden bin, die also mit dem Gesetze übereinstimmt; wegen dieser Uebereinstimmung aber mit dem Gesetze ist die Handlung moralisch möglich, d. i. ich habe ein Recht dazu. Wenn ich zu dem Zwecke verbunden bin, so bin ich auch zu demjenigen verbunden, was ein Mittel dazu ist, ich muß also auch ein Recht auf dasjenige haben, was sich als Mittel zu dem Zwecke verhält, zu dem ich verbunden bin. — Ich habe daher ein Recht auf alles, ohne welches ich meine Pflicht nicht erfüllen kann.

32. Tugend ist die Fertigkeit in unsern Pflichten, oder der Beobachtung der Gesetze. Das Wesen der Tugend besteht also in der Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze. Da nun der Mensch so viele Fertigkeiten haben kann, als er Vermögen hat: so kann es, in Ansehung des Materiellen, mehrere Tugenden geben. Das aber, was in jeder Fer-



tigkeit Tugend ist, besteht in ihrer Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze. Es giebt also, in Ansehung des Formellen, nur Eine Tugend, nämlich die Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze. Dieses wird noch mehr dadurch bestätigt, daß zu jeder vollkommen rechten Handlung alle Vermögen der Seele mitwirken müssen, und daß die Vermögen und Fertigkeiten der Seele in einem genauen subjektiven Zusammenhange stehen, dergestalt, daß keine ohne die andere in einem höheren Grade vollkommener gemacht werden kann, insonderheit nicht die Fertigkeiten des Willens ohne die Fertigkeiten des Verstandes.

33. Da die Tugend in der Uebereinstimmung der Fertigkeiten der menschlichen Seele mit den Naturgesetzen besteht, und die Naturgesetze durch die Vernunft erkannt werden: so ist die Tugend die Uebereinstimmung dieser Fertigkeiten mit der Vernunft. Die Vernunft erhält daher durch die Tugend ihre größte Vollkommenheit. Denn sie wird dadurch zur vollkommensten Fertigkeit, d. i. zu einer solchen, die theils den weitesten Umfang hat, theils sich auf das bezieht, was dem Menschen das wichtigste seyn muß, auf seine Glückseligkeit, theils zu einer Fertigkeit richtiger und praktischer Einsichten.



34. In weiterer Bedeutung ist die **Gerechtigkeit** zwar nicht mit der Tugend ganz einerley; aber doch eine allgemeine Eigenschaft derselben; indem eine jede tugendhafte Handlung, wenn sie vollkommen recht seyn soll, auch unserer Verbindlichkeit gegen Andere gemäß seyn muß; in genauerer aber ist die Gerechtigkeit die Fertigkeit in der Ausübung aller unserer Pflichten gegen Andere, im genauesten, die Fertigkeit einem jeden sein äußeres Seinige zu lassen. Die zweyte wird die **innere**, die dritte die **äußere Gerechtigkeit** oder Tugend, auch die **äußere Ehrbarkeit** genannt. Ein tugendhafter Mensch, (oder innerer Gerechter) beobachtet die Pflichten gegen Andere aus Liebe, also sind ihm die äußeren Gesetze zwar nützlich, aber nicht nothwendig.

35. Eine **Sünde** ist eine freye Handlung, die das Gegentheil einer Pflicht ist; eine Handlung also, die Sünde seyn soll, muß auf eine moralische Art vom Gesetze abweichen.

36. Das **Last**er ist die Fertigkeit zu sündigen, und lasterhafte Handlungen, in einem genauern Sinne sind nicht überhaupt alle Sünden, sondern solche, die aus dem Laster entstehen. —



Um die Gedanken dieses Philosophen über Freyheit und Nothwendigkeit in ein noch helleres Licht zu setzen hebe ich aus einem von ihm an Moses Mendelssohn a) geschriebenen Briefe noch folgende Behauptungen aus:

Es scheint mir weder so nothwendig noch so nützlich, als es Mendelssohn vorkommt, daß wir in der Materie von der Freyheit des Willens das Wort Nothwendigkeit vermeiden.

Die Wörter, Müssen, Genöthigt seyn, Sollen, kommen unendlich oft bey freyen Handlungen vor; und kein vernünftiger Mensch, so lange er bloß nach seinem Gefühle urtheilt, läßt es sich einfallen zu sagen, er habe als eine Maschine gehandelt, wenn er etwas hat thun müssen, so lange er weiß, daß er es auch hätte lassen können. Wir pflegen gemeiniglich alsdann zu sagen, wir müssen, wenn die Triebfedern, die unsern Willen bestimmen, im Streite sind, welche von beyden siegen mögen, die sinnlichen oder

a) S. Berl. Monatschr. Jahrg. 1783. September. Die Veranlassung zu diesen Erörterungen war ein Brief Mendelssohns an Nicolai, aus welchem die wichtigsten Behauptungen am gehörigen Orte mitgetheilt worden sind.



oder vernünftigen. Es kann nämlich Fälle geben, wo meine Neigung mit meiner Vernunft nicht harmonirt, wo ich einen gegenwärtigen kleinern Vortheil um eines entferntern größern willen aufgeben muß; die Neigung folgt dem erstern, die Vernunft bestimmt mich zu dem letztern. Selbst in diesen Fällen, und oft in diesen Fällen am meisten bin ich mir bewußt, daß ich will, wenn ich den größern Vortheil dem geringern, oder den kleinern Schaden dem größern vorziehe; ich berathschlage, ich überrechne die Vorthteile und bestimme meinen Willen für das, was mir vernünftiger Weise das Beste scheint. Ich thue das, wozu ich mich verpflichtet fühle, was in besonderm Sinne moralisch nothwendig ist; ich will, was ich soll.

Ich sehe also nicht ab, warum man ein Wort aus der moralischen Sprache ausmerzen soll, das wir nicht entbehren können, wenn wir Dinge unterscheiden wollen, die wirklich unterschieden sind. Wir wollen in beyden Fällen, unser vernünftiger Wille mag mit unserer Neigung, mit unseren Trieben übereinstimmen, oder nicht; im erstern Falle sage ich: ich will, ob ich gleich nicht muß; in dem andern: ich will, weil ich muß. Die Erwartung eines überwiegenden Vorthteils bestimmt mich also das einemahl



gegen meine Neigung ; warum sollte ich nicht auch sagen , er bestimmt mich zugleich mit meiner Neigung ? Wenn es nur Absichten , Bewegungsgründe , Wahl , Belieben ist , was mich bestimmt ; das ist genug , um die physische Nothwendigkeit von der sittlichen zu unterscheiden.

Ich würde also den andern Weg vorziehen , und die Bedeutung des Wortes Nothwendigkeit , wenn es von freyen Handlungen gebraucht wird , lieber genau bestimmen , als es aus der moralischen Sprache ganz verbannen. Zur Rechtfertigung unseres Gefühls der Freyheit scheint es mir schon ausreichend , wenn wir nur die bestimmenden Ursachen unterscheiden , und dem Willen Freyheit beylegen , so fern er durch Endursachen und nicht durch physische wirkende Ursachen bestimmt wird. Legen wir in dem erstern Falle dem Wollen eine Nothwendigkeit bey , so ist es keine physische , sondern eine sittliche.

Die Absicht , welche unsern Willen bestimmt , ist in dem Zusammenhange der Veränderungen auch wieder eine Wirkung unserer vorhergehenden Vorstellungen. Schon Hobbes hat hieraus schliessen wollen , daß alles Wollen physisch nothwendig sey ,  
weil



weil die Absicht eine Wirkung physischer wirkender Ursachen ist. Allein auch hier lassen sich die Urtheile des Gewissens nach obigen Grundsätzen vollkommen rechtfertigen. Es lobt, oder tadelt uns, je nachdem die Vorstellungen des Guten frey oder nicht frey waren. Denn wir sind uns bewußt, daß einige unserer Vorstellungen von unserer Willkühr abhängen. Wenn die Hervorbringung derselben unsere Absicht war; so hatten sie, so wie das Wollen, welches eine Folge davon ist, nur eine sittliche Nothwendigkeit.

#### Beurtheilende Anmerkung.

Um sowohl auf das Eigenthümliche der moralischen Grundsätze dieses Weltweisen aus der Wolfischen Schule aufmerksam zu machen, als auch den Gehalt seiner Abweichungen zu bestimmen, scheinen mir folgende Bemerkungen, die Schmid a) darüber mittheilt, hier eine Stelle zu verdienen.

Einige Selbstdenker, und vorzüglich E b e r h a r d haben, behauptet er, das mangelhafte Vereinigungsmittel der Menschenpflichten mit dem Princip eigener Vollkom-

R 5

men-

a) Versuch einer Moralphilosophie S. 136 - 138. der zweyten Ausgabe, die immer zum Grunde gelegt ist.



menheit, das W o l f angegeben hatte, durch den Zusatz wichtiger Bemerkungen zu ergänzen gesucht. Sie berufen sich:

a) Auf den Erfahrungssatz, der sich aus ihrer Theorie vom Vergnügen auch a priori begreifen lasse, das auch die lebhafteste Vorstellung von Vollkommenheit im Objekte Vergnügen erzeuge, und daß der höchste Grad desselben in den Handlungen der Wohlthätigkeit genossen werde, wo sich alle Quellen des Vergnügens vereinigen. Allein theils kann die Erfahrung ihrer Natur nach keine so allgemeine Wahrheit erhärten, und es lassen sich vielmehr gegenseitige Beobachtungen anführen, welche der angeblichen Allgemeinheit dieses Vorzugs Abbruch thun; theils hängt das Vergnügen seiner Stärke nach hauptsächlich von subjektiven Ursachen, als dem Temperamente, der Gewöhnung u. d. gl. ab, wodurch öfters das ungesellige Vergnügen dem geselligen den Vorrang an Lebhaftigkeit abgewinnt. Die Verpflichtung wäre also nicht objektiv und allgemein, sondern zufälligen und veränderlichen Bedingungen unterworfen; nicht zu gedenken, daß sie doch keine wahrhaft uneigennützige Gesinnung hervorbringen könnte, dergleichen wir durchaus zur moralischen Wohlthätigkeit erfordern. — Ueberdies be-



bestimmt sie keine Gränzlinie zwischen Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, sondern erlaubt es zuweilen, das Recht dem Vortheil aufzuopfern — wogegen der gesunde moralische Verstand protestirt.

b) Man verbindet Vollkommenheit in den Gründen, den Theilen und den Folgen der Handlung in Einem (kompakten) Begriff, um sie als moralisch gut zu bezeichnen. Allein diese Verbindung fremdartiger Merkmalhe erscheint als willkührlich, wenn man die Güte der Handlung lediglich aus ihrem Verhältniß zu dem angegebenen Princip „vervollkommne dich selbst“ beurtheilt.

c) Die Vollkommenheit des einzelnen Menschen kann durch seine Mitmenschen bald unmittelbar, bald mittelbar befördert werden. Allerdings kann sie es; diess leitet aber bloß auf die Klugheitsregel, daß ich Andere dazu bewegen soll, die meinige zu befördern. Und selbst diese Regel hat nur Gemeingültigkeit für die mehrsten, nicht aber strenge Allgemeinheit für alle Fälle. Der Arme hätte dann mehr Verbindlichkeit, für andere zu leben, als der Reiche; der Schwache mehr, als der Mächtige. Denn wie kann man allgemein erweisen, daß seiner und versteckter Eigennutz nicht in ein-



einzelnen Fällen zu dieser Absicht mehr ausrichte, als reine Uneigennützigkeit? Denn alsdann müßte die Vollkommenheit des Theils jederzeit proportionirt seyn, dem Beytrage dieses Theils zur Vollkommenheit des Ganzen. Dieß gilt aber nur unter Voraussetzung von dem Daseyn eines nach moralischen Gesetzen zweckmässig eingerichteten Ganzen. Dieß hängt aber von theologischen, und nicht von Erfahrungsgründen ab. Auf theologische Gründe dürfen wir uns aber nicht einlassen, wenn erst die Frage ist: was ist Pflicht? weil die Theologie der Vernunft selbst davon abhängt.

d) Bey dem menschlichen Geschlechte hat die Vollkommenheit des Ganzen einen Einfluss auf die Vollkommenheit des Theils. Also (dieß folgt unläugbar daraus) soll ich das Ganze nicht schlechterdings hintansetzen. Allein die Frage: wie weit ich hier gehen dürfe und solle? bedarf noch immer eines höheren Entscheidungsgrundes.

---

### F e d e r.

Wille, behauptet Feder, heisst, in der weitläufigen Bedeutung des Worts, so  
viel



viel als die Seele, in so fern sie der Sitz von Wohlgefallen und Mißfallen, Begierden, Verabscheuungen und Entschliessungen ist. Eine Bestimmung des Willens zu besondern Arten von Wohlgefallen und Begierden heist *Neigung*, zu Verabscheuungen *Abneigung*, zu Entschliessungen und Handlungen *Trieb*, *Willenstrieb*. Die Willenstriebe werden in *abgeleitete* und in *Grundtriebe* eingetheilt. Das Vermögen des Willens zwischen mehrern Begierden und Entschliessungen zu wählen, nennt man *Willkühr*.

Alle Willensäusserungen rühren von irgend einer Art der Erkenntniß, oder Wahrnehmung, irgend einer Perception, Empfindung oder Vorstellung her. Dieß nennt man die *Abhängigkeit des Willens vom Verstande*, dem Wahrnehmungsvermögen.

Nach der Verschiedenheit der Vorstellungen, wodurch der Wille bestimmt wird, heissen seine Begierden, Neigungen und Triebe entweder *sinnliche* oder *vernünftige*. Die Willkühr, wenn sie vernünftigen Vorstellungen oder der Ueberlegung folgt, wird *Freyheit* in der moralischen Bedeutung dieses Wortes, oder *moralische Freyheit* genannt. Solche den Willen bestimmende Vorstellungen.



stellungen heißen **Beweggründe**, im **Gegenatz** auf **sinnliche Reitze** und **Triebfedern**.

Was uns **Wohlgefallen** erweckt oder uns **angenehm** ist, davon nehmen wir die **Vorstellung** und **Empfindung** gern an, oder suchen die **stärkere Vorstellung**, die **Empfindung**, davon uns zu verschaffen, **begehren** es; wenn nicht andere **angenehmere Vorstellungen** oder **Empfindungen** uns **beschäftigen**. Das **Misssällige**, **Unangenehme**, suchen wir zu **entfernen**, **verabscheuen** es; wenn wir nicht durch die **Furcht** vor etwas, was uns noch **unangenehmer** ist, **zurückgehalten** werden. In **Hinsicht** auf einen **angenehmen Erfolg** lassen wir uns auch dasjenige **gefallen**, was an sich oder **unmittelbar** uns **unangenehm** oder **gleichgültig** seyn würde. Und wir **verwerfen** oft dasjenige, was an sich oder **unmittelbar** einen **angenehmen Eindruck** auf uns macht, wegen der **unangenehmen Folgen**. Diefs heißt mit anderen **Worten**: wir **begehren** auch das **Nützliche**, und **verabscheuen** auch das **Schädliche**.

Eine Sache heißt **gut**, in so fern sie **angenehm** oder **nützlich** ist: und **böse**, in so fern sie **unangenehm** oder **schädlich** ist.

Was



Was an sich selbst nur allein zum Vergnügen und Nutzen Grund enthält, ist schlechterdings gut.

Jedes Vermögen, jede Eigenschaft, die überwiegend angenehm oder nützlich ist, wird eine Vollkommenheit genannt. Die Vollkommenheit einer Sache im Ganzen genommen besteht aber darin, daß alles an derselben so beschaffen und mit einander übereinstimmend ist, daß sie alles Gute, was durch sie bewirkt werden könnte und sollte, zu bewirken geschickt ist.

Alle Willenstriebe lassen sich zwar auf den Begriff des Triebes zum Angenehmen und Guten und der Verabscheuung des Unangenehmen und Bösen zurückführen: aber man muß doch mehrere Gattungen der unmittelbar angenehmen Zustände oder Gegenstände, mehrere ursprüngliche Quellen des Vergnügens dabey eingestehen.

Alle Triebe selbstfüchtig zu nennen, oder auf die Selbstliebe zurückzuführen, geht, bey genau bestimmten und zweckmäßig unterschiedenen Begriffen von der Selbstliebe und der Sympathie, nicht an.

Selbst-



Selbstliebe wird mit Recht das Bestreben des Menschen nach demjenigen wo, on er für sich selbst Vergnügen oder Nutzen erwartet, genannt.

Sympathie ist die Mitempfindung dessen, was in andern vorgeht, wenn es durch die eigenen Sinne, oder durch Schlüsse und Einbildungen, oder durch Beschreibungen Anderer uns bekannt wird.

Worauf auch der moralische Unterschied der Dinge, der Gemüthsarten, Neigungen und Handlungen, nach welchem einige für schön, ehrbar, recht, andere für häßlich, schändlich, unrecht gehalten werden, am Ende eigentlich beruhen mag: so ist doch so viel gewiß, daß Menschen, bey denen sich die Natur nur einigermaßen entwickelt hat, einen solchen Unterschied anerkennen, und nicht gleichgültig dabey bleiben.

Daß auf einem eigenen, ursprünglichen, einfachen Gefühle, einem eigenen moralischen Sinne, diese Unterscheidung und dieses Wohlgefallen an der einen Gattung der moralischen Beschaffenheiten, und das Mißfallen an der entgegengesetzten beruhen; kann daraus, daß diese Gefühle und Vergnügen  
etwas



etwas ganz eigenes an sich haben, oder daß sie sich so frühe und so allgemein in jedwedem Menschen offenbaren, oder daß sie dem *Raisonnement* bisweilen zuvorkommen, oder ihm sich widersetzen, oder endlich daraus, daß manche Menschen von ihren moralischen Neigungen und Urtheilen irgend einen andern Grund, als ihr Gefühl, anzugeben, nicht im Stande sind, noch nicht geschlossen werden.

Denn alles dieses wird auch dadurch vollständig begreiflich, wenn man annimmt, daß jene Gefühle, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, aus vielerley Gründen entstehende, und bisweilen sehr vielfach zusammengesetzte Gefühle sind. Daß sie nämlich theils aus den Vorstellungen vom Nutzen und Schaden der Neigungen und Handlungen, den sie entweder in ihren natürlichen, oder in den durch die Denkart und Willkühr der Menschen, oder anderer Wesen, die Einfluss auf unsere Glückseligkeit haben, damit verknüpften Folgen nach sich ziehen; theils aus der bey dem einen Theile der moralischen Gegenstände sich findenden, bey der entgegengesetzten aber mangelnden, Uebereinstimmung und Gröfse, Schönheit, Wahrheit und Erhabenheit entspringen.



Und diese letztere Meinung von dem Grunde der moralischen Gefühle und Neigungen wird dadurch vollends bestätigt, und die entgegenstehende von einem angebohrnen moralischen Sinn verwerflich; wenn man bemerkt, wie so gar sehr diese Gefühle und Neigungen, nach den durch Unterricht oder einseitige Erfahrungen und Einsichten entstandenen Vorstellungen von den natürlichen, oder hypothetisch nothwendigen, nützlichen und schädlichen Folgen der Handlungen, und nach den Graden der Fähigkeit, Uebereinstimmung und Gröfse gewahrzunehmen, sich richten und darnach sich verändern; wie ungleich gröfser diese Abhängigkeit und Veränderlichkeit ist, als die Abhängigkeit und Veränderlichkeit der ausgemachten einfachen Grundgefühle. —

Die moralischen Gefühle, Neigungen und Triebe in Ansehung unserer selbst, und unserer Handlungen, heiffen das Gewissen; besonders alsdenn, wenn sie sich auf die Vorstellungen des göttlichen Wohlgefallens oder Mißfallens gründen.

Da der Mensch durch die natürlichsten Gründe bestimmt ist, nicht nur eine Gottheit zu verehren, sondern auch seine Schicksale von dem Willen derselben abhängig zu glauben: so ist klar, dafs das Gewissen zur Natur des



des Menschen gehöre; ob man gleich nicht sagen kann, daß es ein ursprünglicher, von der Vernunft und ihren allmählig entstehenden Einsichten unabhängiger, Trieb sey.

Vielmehr lehrt die Erfahrung, daß, wie das moralische Gefühl überhaupt, nicht nur nach dem ganzen Umfange und der Beschaffenheit aller übrigen Erkenntnisse, sondern auch nach der Beschaffenheit aller andern Neigungen und Triebe, und nach dem Zustande des Körpers, das Gewissen in seinen Zuständen und Aeufserungen gar sehr sich richte. —

Das allgemeine und wesentliche Merkmal dessen, was recht ist, besteht darinn, daß dasselbe, nach allen seinen Folgen und Verhältnissen, so genau und vollständig, als möglich erwogen, das meiste Gute enthält oder hervorbringt, zur Summe der Glückseligkeit im Ganzen am meisten beyträgt.

Aus diesem also festgesetzten Grundbegriffe erhellet weiter

1) daß derselbe aus der Unterscheidung des Guten und Bösen, Nützlichen und Schädlichen, und den damit verknüpften Neigungen abstamme, und seiner Natur nach nicht



auf einem eigenen Sinn, sondern vielmehr auf der Vernunft beruhe;

2) dafs der Grund, die Absicht und die Gränze aller sittlichen Gesetze in den physischen Gesetzen, oder in den unabänderlichen Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge in der Welt zu suchen sey;

3) dafs der letzte Grund der Verbindlichkeit auf den vernünftigen Beweggründen, oder der moralischen in der Natur des vernünftigen Willens gegründeten, innern Nothwendigkeit, das Bessere dem weniger Guten vorzuziehen, beruhe; und

4) dafs alle Pflichten oder durch verbindliche Gesetze vorgeschriebene, das Rechtsverhalten bestimmende Arten zu handeln, auf dieselbe Absicht, das Beste zu bewirken, sich beziehen müssen.

Aus diesem wesentlichen Grunde aller Gesetze und Pflichten erhellet weiter, wie man äusserliche und innerliche Moralität, Pflichten und Rechte unterscheiden könne und müsse; desgleichen vollkommenene und unvollkommene.



1. Wenn nämlich die Rechtmäßigkeit einer Handlung nach ihren allseitigen Folgen und der davon abhängigen überwiegenden Nützlichkeit, oder Schädlichkeit, oder nach ihrem Verhältniß zum Gesetz, nur von demjenigen, der sie ausüben soll, hinreichend beurtheilet werden kann: so ist die Verbindlichkeit dazu oder dawider innerlich; die Entschliessung muß dem innern Richter, dem Gewissen, überlassen werden. Hingegen findet eine äußerliche Moralität Statt, wo Andere diese Verhältnisse hinreichend beurtheilen können.

2. Und die Pflicht ist vollkommen, wenn es besser ist, daß sie erzwungen, als gar nicht beobachtet wird; unvollkommen aber, wenn der Zwang dabey für ein größeres Uebel gehalten werden muß, als die nicht erzwungene Beobachtung derselben. Woraus sich ergiebt, daß nur solche Handlungen, die von Andern hinreichend beurtheilet werden können, oder eine äußerliche Moralität haben, und zugleich von einer vorzüglichen Wichtigkeit sind, und auch sich erzwingen lassen, eine vollkommene Verbindlichkeit haben, oder Zwangspflichten seyn können. Und ferner noch, daß wie, unter verschiedenen Umständen, überhaupt etwas Pflicht seyn und nicht seyn kann, also



aus eben dem Grunde, unter gewissen Umständen etwas eine vollkommene, und unter andern eine unvollkommene Pflicht seyn könne.

Ein äußerliches Recht ist, was Menschen einem nicht streitig machen, und ein vollkommenes, was sie nicht mit Gewalt verhindern dürfen. Dafs ein solches Recht gegen die innere Pflicht, gegen das Gewissen seyn könne, erhellet leicht.

Pflichten, deren Verbindlichkeit auf der Natur und den Vortheilen desjenigen, der sie ausüben soll, allernächst beruht, heißen Pflichten gegen sich selbst. Diejenigen aber, die aus der Natur und den Vortheilen Anderer allernächst abgeleitet werden, Pflichten gegen Andere. Es kann eine Handlung Pflicht des Menschen gegen sich selbst und gegen Andere zugleich seyn. Pflichten gegen Gott werden diejenigen Stücke des Rechtsverhaltens genannt, wozu die richtigen Begriffe von der Gottheit und unsern Verhältnissen zu derselben unmittelbar bestimmen.

Man mag zum Grunde der natürlichen Gesetze entweder die unabänderlichen Grundtriebe des Menschen und die Natur der  
Din



ge überhaupt, oder den göttlichen Willen, wie derselbe entweder aus den Einrichtungen in der Natur, oder aus dem Begriffe vom vollkommensten Wesen erkennbar ist, annehmen: so werden immer dieselben Folgen entstehen:

1) dafs jeder Mensch sich selbst zu lieben, seine Glückseligkeit und Vollkommenheit zu suchen, berechtigt und verpflichtet sey;

2) aber auch verpflichtet, auf Andere zu sehen, und ihre Glückseligkeit neben der eigenen, so viel als möglich ist, zu befördern;

3) dafs also alle Menschen verpflichtet seyn, in solche Verhältnisse mit einander zu treten, bey welchen sie am meisten im Stande sind ihre Glückseligkeit wechselseitig zu befördern; der Geselligkeit sich also zu befeiffen;

4) dafs bey allen seinen Handlungen, den Bemühungen um seine eigene Glückseligkeit sowohl, als um die Glückseligkeit Anderer, der Mensch den ihm bekannten göttlichen Willen zur höchsten Richtschnur sich nehmen müsse.

Hiebey hat man nun gefragt, und oft mit vieler Hitze darüber gestritten, welches die



höchste oder erste von diesen Pflichten, welches das erste Gesetz der Natur sey?

Da sich alle diese Pflichten so leicht auseinander, oder neben einander aus einem gemeinschaftlichen Grunde, folgern lassen: so ist kaum zu begreifen, wie man einen solchen Streit führen konnte.

Unterdessen ist in der Frage vom ersten Gesetze der Natur eine Zweydeutigkeit. Und sie muß anders beantwortet werden, wenn ihr Sinn der ist, welches Gesetz alle Menschen natürlicher Weise zuerst anerkennen, und ohne welches sie kein anderes anerkennen würden; und anders, wenn die Meinung ist, welcher Grundsatz den Inbegriff aller Pflichten am vollständigsten ausdrückt. Jenes kann vom Gesetz der Selbstliebe behauptet werden. Denn wenn auch die Wirkungen der Sympathie physischen Grund außer der Selbstliebe haben: so enthält diese doch den stärksten Willenstrieb; und nimmermehr wird der Mensch etwas sich zur Pflicht machen lassen, wovon er glaubet, daß es seinem wahren Wohlfeyn zuwider ist. Das andere aber gilt von dem Satze: daß man suchen müsse durch sein Daseyn und alle seine Handlungen die Summe  
der



der Glückseligkeit im Ganzen möglichst zu befördern.

Das natürliche Recht beruht auf der Natur der Dinge und ihrer natürlichen Verknüpfung; nicht auf willkührlichen Einrichtungen, und zufälligen Meinungen der Menschen. Es ist also so nothwendig und unveränderlich, als die Natur der Dinge und ihre Verbindung unter einander. Aber die Natur der Dinge selbst ist sich nicht in allen Stücken überall gleich und unveränderlich. Also sind auch nicht alle Naturgesetze von gleicher, absoluter Nothwendigkeit.

Wenn eine Handlung und ihr Gegenteil nicht völlig dieselben Folgen hervorbringen, nicht gleich nützlich oder schädlich seyn können: so haben also alle Handlungen ihre genau bestimmte Moralität; oder es ist keine völlig bestimmte Handlung an sich gleichgültig; das Naturrecht ist vollständig, für alle Handlungen bestimmt.

Aber wenn wir doch nicht im Stande sind, die Folgen einer und der andern Handlung so genau einzusehen: daß wir darnach der einen überwiegenden Werth beylegen könnten: so muß freylich eingestanden werden,



dafs unser Naturrecht (subjektivisch) unvollständig sey; dafs es nach unserer Erkenntniß moralisch gleichgültige Handlungen geben könne; bey denen uns keine moralischen Gesetze, sondern nur im Augenblicke der Entschliessung obwaltende Neigungen oder mechanische Reitze bestimmen.

Zwischen Wahrheiten kann kein Streit, kein Widerspruch seyn; also auch nicht zwischen den moralischen Wahrheiten, den wirklichen Naturgesetzen. Aber wir erkennen die Wahrheit nicht immer vollständig und genau, oder drücken sie wenigstens nicht immer so aus. Also können freylich unsere Vorstellungen von Gesetzen, Pflichten und Rechten gegen einander anstossen, kollidiren, in Widerspruch gerathen.

Verdienste sind Handlungen, die man zum Besten Anderer aus Wohlwollen unternommen hat; und das Verdienst ist um so viel grösser, je mehr Gutes durch die dahin abzielende freye Anwendung seiner Kräfte einer für Andere bewirkt hat.

Schuld findet sich, nach dem weitläufigen Begriffe, bey jedweder schädlichen unrecht-



rechtmäßigen Handlung; nach dem engern Begriffe aber, bey der Verletzung der Pflichten gegen Andere.

Unter dem höchsten Gute des Menschen, diesem so verschiedentlich angewendeten Ausdrucke, kann man, zu Folge der Grundbegriffe, dasjenige verstehen, was in der ganzen Dauer seines Daseyns das meiste Vergnügen am gewissesten ihm gewähret. —

Die Geschicklichkeit, bey guten Absichten alle vorkommende Umstände zu nutzen, überhaupt in die Umstände sich zu schicken, oder seinen vernünftigen Absichten gemäß sie zu bestimmen, heißt Klugheit. Also ist die Klugheit ein wesentliches Stück des Rechtsverhaltens.

Mehr noch als Klugheit ist Weisheit. Denn diese schränkt sich nicht, wie jene, auf die mittlern, untergeordneten Absichten des Rechtsverhaltens ein, sondern umfasset alle vernünftige Absichten. Die letzten Zwecke gehörig zu bestimmen, die mittlern Absichten darunter, und unter einander, nach dem Verhältnisse zu jenen letzten Zwecken, gehörig zu ordnen, und von allen nach diesen Verhältnissen bestimmten und gewürdigten Zwecken und Angelegenheiten des Lebens

die



die Vorstellungen der Seele geläufig und wirksam zu machen; dieß ist das Geschäft der Weisheit.

Die Tugend ist die Fertigkeit nach den Vorschriften der Weisheit zu handeln. Laster oder Lasterhaftigkeit, ist die Fertigkeit, wider die erkannte Pflicht zu handeln.

Die philosophische Tugendlehre (Moral oder Sittenlehre in der eng. Bedeut.) hat die Absicht, den Menschen rechtschaffen, innerlich gut, zu allem Guten geneigt und entschlossen, und dadurch mit sich selbst zufrieden zu machen; so fern es durch die Einsichten der Vernunft geschehen kann.

Die zweckmässigste Bedeutung des Worts Naturrecht ist diejenige, nach welcher man die Wissenschaft von den natürlichen, vollkommenen und äußerlichen, oder vor Menschen erweislichen, Rechten und Pflichten darunter versteht.

---

Platner.



## P l a t n e r.

Platner stellt über die Natur der Sittlichkeit folgende Resultate auf:

1. Was in Beziehung auf den Schöpfer Endzweck ist, das ist in Beziehung auf die Geschöpfe Bestimmung. Glückseligkeit ist der Endzweck des Schöpfers, folglich ist die Glückseligkeit die Bestimmung der lebendigen Geschöpfe.

2. Wenn viele Lehrer der Tugend den Endzweck der Welt und die Bestimmung des Menschen nicht Glückseligkeit nennen, sondern Verherrlichung Gottes, Gehorsam oder Tugend u. s. w.: so ist es oft nur moralische Einkleidung, nicht Läugnung des wahren Lehrsatzes.

3. Bey den Streitfragen über die Glückseligkeit ist das Problem der Psychologie, welches den Zustand der Glückseligkeit aus der menschlichen Natur erklärt, mit dem Problem der praktischen Moral, welches die Quellen der Glückseligkeit anzeigt, oft vermengt worden.

4. Glückseligkeit im psychologischen Sinn des Worts ist der Zustand angenehmer Empfin-



pfundungen mit Auschluss der thierischen Lust, die eine zufällige Bestimmung der angenehmen Empfindungen und nicht das Wesen derselben ist; im praktischen Sinn ist es die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens.

5. Die Gottheit erreicht den Endzweck der Glückseligkeit theils durch die äußerliche Vollkommenheit der Körperwelt, theils durch Eigenschaften der lebendigen Wesen.

6. Alles was gut genannt werden kann, bezieht sich auf Glückseligkeit der Lebendigen.

7. Alle lebendige Wesen, vernunftfähige und vernunftlose, moralische und unmoralische, tugendhafte und lasterhafte, tragen zum Endzweck der Glückseligkeit bey — theils in sich selbst, theils in den Mitgeschöpfen — erstens durch den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Dinge, nach der vollkommensten Anordnung der göttlichen Weisheit; denn jedes Wesen ist ein möglicher Theil der Schöpfung in Beziehung auf die göttliche Weisheit.

8. Demnach haben alle Wesen und alle lebendige Wesen erstens einen allgemeinen kosmischen



mischen Werth; und weil keines ist ohne allen Beytrag zum Endzweck der Glückseligkeit, so ist keines ganz böse, ganz unvollkommen.

9. Wenn die Ursache von der geistigen Wirkung eines lebendigen Wesens nicht allein die nothwendige Aeußerung seiner Triebe und die vorher geordnete kosmische Verbindung der Dinge, sondern ein Wollen des gewirkten Guten ist, dann hat sie außer dem allgemeinen kosmischen Werth moralischen Werth. So haben die geistigen Wirkungen der Thiere und der lasterhaften Menschen, obwohl sie nicht des Beytrags zum Endzweck der Glückseligkeit ermangeln, nur den allgemeinen kosmischen, nicht den moralischen Werth.

10. Das vorgängige Wollen des Guten, welches eigennützig oder uneigennützig gewirkt worden ist, ist der allgemeinste Begriff von dem moralischen Werth einer geistigen Wirkung eines vernunftfähigen Wesens — und zugleich der wesentliche Charakter der Tugend.

11. Der Mensch hat Anlagen theils die Glückseligkeit seiner selbst, theils der Mitgeschöpfe zu befördern. Daher die bekannte  
und



und wahre Unterscheidung der eigennützigen Triebe und mittheilenden Neigungen.

12. Die Gottheit erreicht den Endzweck der Glückseligkeit durch unendlich verschiedene Grade der Tugend in den eigennützigen Trieben und mittheilenden Neigungen.

13. Weil die Tugend nach der weitesten Bestimmung des Begriffs in einem Wollen des Guten besteht, und weil die Gefinnungen sowohl als die Wirkungen des Menschen dadurch die Moralität erlangen, daß sie aus dem Wollen des Guten und nicht aus nothwendig bestimmenden Trieben entspringen: so sind moralische Fähigkeiten überhaupt diejenigen Eigenschaften des Menschen, aus welchen das Wollen des Guten entstehen kann.

14. Der Mensch will das Gute entweder in Beziehung auf sich selbst, oder in Beziehung auf seine Mitgeschöpfe; und also hat der Mensch Tugend theils in den eigennützigen Trieben, theils in den mittheilenden Neigungen. Demnach giebt es moralische Fähigkeiten zu der Tugend in den eigennützigen Trieben und in den geselligen Neigungen.

15. Die



15. Die allgemeinen moralischen Fähigkeiten des Menschen überhaupt sind diese fünf: moralische Vernunft, moralisches Gefühl, Sympathie, Gefelligkeit, Freyheit des Willens. Alle diese moralischen Fähigkeiten beziehen sich auf die mittheilenden Neigungen; die moralische Vernunft, das moralische Gefühl und der freye Wille beziehen sich auch auf die eigennützigen Triebe; die Sympathie und Gefelligkeit nur allein auf die mittheilenden Neigungen.

16. Die moralische Vernunft ist das ganze System von bestimmten oder unbestimmten Begriffen über die Eigenschaften und Endzwecke Gottes, aus denen die Tugend, das heist die Beförderung der Glückseligkeit mit Rücksicht auf die Endzwecke des höchsten Wesens, nothwendig erfolgt, wenn diese Begriffe mit lebendiger Ueberzeugung verbunden sind.

17. Von der moralischen Vernunft ist das moralische Gefühl unterschieden. Jene ist die Erkenntniß von der Nothwendigkeit und dem Werthe der Tugend, in Beziehung auf Eigenschaften und Endzwecke des höchsten Wesens; dieses ist die Fähigkeit Gutes und Böses, Recht und Unrecht, nach



Merkmahlen des Wahren und Widerfönnigen, Natörlöchen und Unnatörlöchen, in eigenen und fremden Gefönnungen und Handlungen zu unterscheiden.

18. Das moralöche Geföhl bezieht sich mehr auf die Vermeidung des Bösen, als auf die Ausöbung des Guten. Es ist minder wirksam in der Tugend der eigennützigen Triebe, als der mittheilenden Neigungen; und hier von nähern Einfluß auf die vollkommenen, als unvollkommenen Pflichten. In diesen wirkt es mehr die Billigung als die Ausöbung.

19. Auch befaßt der philosophöche Sprachgebrauch nicht alle moralöche Empfindungen in dem moralöchen Geföhl, sondern nur die, welche mit Billigung und Mißbilligung Gutes und Böses, Recht und Unrecht, in eigenen und fremden Gefönnungen und Handlungen unterscheiden.

20. Die Wirksamkeit des moralöchen Geföhl's bezieht sich theils auf eigene, theils auf fremde Gefönnungen und Handlungen. Jenes ist das Gewissen, dieses ist die moralöche Billigung öberhaupt.

21. Die-



21. Die Lehre des moralischen Gefühls hat den psychologischen Ursprung der sittlichen Unterscheidung, nicht den Grund des Unterschieds der sittlichen Dinge zum Gegenstand.

22. Der Mensch unterscheidet in den meisten Fällen die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge, nicht nach eingesehenen Beziehungen auf den Erfolg, sondern nach Merkmalen, welche zwar mit diesen Beziehungen in Verbindung stehen, aber die Einsicht derselben nicht erfordern.

23. Das moralische Gefühl hat nicht den Erfolg, sondern die Absicht von Gesinnungen und Handlungen zum Gegenstande.

24. In wiefern das moralische Gefühl nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen unterscheidet, in sofern ist es

a) eine Aeußerung angeborener moralischer Begriffe. Angeborene moralische Begriffe sind nichts anders, als die angeborenen Gesetze der Vernunft in Beziehung auf Gegenstände der Sittlichkeit; in wiefern sich in denselben Wahrheit und Wider Sinn unterscheiden läßt.



25. Inwiefern das moralische Gefühl nach Merkmalen des Natürlichen und Unnatürlichen unterscheidet, in sofern kann es betrachtet werden

b) als das Werk eines eigenen Sinnes auf folgende Weise: jedes Wollen und jede Ausübung des Bösen ist eine unnatürliche Wirksamkeit der menschlichen Kräfte. Denn unnatürlich sind alle Wirkungen, welche sich nicht auf einen Trieb der Natur beziehen. Aber kein Trieb der Natur strebt nach der Verletzung; außer wo sie erscheint als das einzige Mittel des selbsteigenen Wohlstandes. Weil das Wollen, oder die Ausübung des Bösen nicht durch einen Trieb der Natur unterstützt wird, folglich nur durch unnatürliche Wirksamkeit der menschlichen Kräfte möglich ist, so ist es für sich selbst ein unnatürlicher, und, getrennt von der Vorstellung des daraus entspringenden Vortheils, ein unangenehmer Zustand — verbunden mit stärkern oder schwächern Bewegungen und Unruhen, und mit einer Art der Anstrengung, welche allezeit da ist, wo Kräfte außer ihrem natürlichen Kreise wirken sollen. Diese Empfindungen sind weder Einflüsse, noch Wirkungen, noch untere



re Arten anderer allgemeinerer Gefühle, z. B. des Gefühls des Schönen, Großen, Schicklichen u. d. g., noch Folgen von dem Begriff der Nützlichkeit, oder von Grundsätzen oder Ideen der Menschen- und Gottesfurcht u. d. g., sondern alleinige und unmittelbare Wirkungen von dem Eindruck des ausgeübten, oder gedachten Bösen auf die menschliche Natur — und also, nach den Grundbegriffen, das Werk eines eigenen Sinnes.

26. Sympathie, als Eigenschaft und nicht als Aeufserung betrachtet, ist die Anlage der menschlichen Natur zu einer gewissen Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit den Empfindungen Anderer, deren Zustand wir wahrnehmen, oder denken.

27. Man hat in den Empfindungen der Sympathie so wie in den menschlichen Empfindungen überhaupt, den Antheil des Erkenntnißvermögens nicht von dem Antheil des Empfindungsvermögens unterschieden, das urtheilende Wohlgefallen und Mißfallen mit dem gefühlten Vergnügen und Schmerz und die begleitende klare Vorstellung, das heisst, das entfernte Objekt der Empfindung mit dem nächsten Objekt derselben vermengt.



28. Das moralische Wesen der Sympathie besteht in dem Wohlgefallen oder Mißfallen an dem Zustand Anderer. Dieses Wohlgefallen oder Mißfallen ist ein Werk des Erkenntnißvermögens — und die Ursache von angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des selbsteigenen Zustandes. Diese Empfindungen beziehen sich auf uns selbst und sind eigennützig; jenes Urtheil bezieht sich auf den Zustand des Andern und ist uneigennützig.

29. Das Wesen der Sympathie ist enthalten in dem urtheilenden Wohlgefallen an der Vollkommenheit fremder Zustände; dieses Wohlgefallen in dem allgemeinen ursprünglichen Wohlgefallen an Vollkommenheit; das ursprüngliche Wohlgefallen an Vollkommenheit in den angeborenen Gesetzen der Vernunft, — folglich das Wesen der Sympathie in der Vernunft — folglich in dem Erkenntnißvermögen.

30. Obwohl alle Seelenwirkungen Ideen im weitern Sinne des Wortes sind, so kann man dennoch unterscheiden: Ideen, und Wirkungen der Ideen, das heist, die den Ideen im engern Verstande, oder den Vorstellungen vorschwebender Gedankenbilder beygehenden oder nachfolgenden, mehr selbstthätigen, innern Veränderungen der Seele.

31. Die



31. Diese Wirkungen der Ideen in der Seele beziehen sich entweder auf die Beschaffenheit der Sache an sich selbst, (Urtheilen, Ueberzeugung, Bejahen, Verneinen u. s. w.), oder auf ein Verhältniß der Sache zu dem selbsteigenen Zustande, welches Verhältniß entweder schon vorhanden ist, (Vergnügen, Missvergnügen), oder von der Seele vorhergesehen wird, (Begehren, Verabscheuen). Die Fähigkeit, auf welcher das Begehren und Verabscheuen beruhet, ist das Willensvermögen in der weitem Bedeutung. Jedoch beweiset diese Unterscheidung unter Willensvorstellungen und Willensthätigkeiten nichts für eine abgesonderte Selbstständigkeit des Erkenntnißs, und Willensvermögens. Denn in einem einigen Wesen ist nicht mehr denn eine einzige Grundkraft möglich.

32. Die Vollkommenheit des Zustandes, welche der nächste Gegenstand des Willensvermögens ist, besteht in Wirkksamkeit des Lebens, das heißt in Thätigkeit der Seele und des Körpers. Demnach ist der Trieb des Lebens der Grundtrieb der menschlichen Natur, und alles was begehrt, oder verabscheut wird, wird begehrt oder verabscheut durch Einstimmung, oder Widerspruch mit dem Triebe des Lebens, der angeboren ist.



33. Man kann ohne Hintansetzung der ppsychologischen Wahrheit das Willensvermögen in das sittliche und unsittliche einteilen. In dem sittlichen sowohl als in dem unsittlichen Willensvermögen herrscht das Bestreben nach dem Zustand angenehmer Empfindungen, folglich der Einfluss der Sinnlichkeit. Allein das sittliche Willensvermögen beruhet auf einer sittlichen, und das unsittliche, auf einer unsittlichen Sinnlichkeit — und daraus entsteht der Unterschied unter dem tugendhaften, und untugendhaften Menschen.

34. Die sittliche Sinnlichkeit hat zum Gegenstand die Empfindnisse des philosophischen Enthusiasmus, oder auch der auf unbestimmten Begriffen beruhenden Gottesfurcht; des philosophischen oder des unphilosophischen Wohlwollens und der Gutherzigkeit; ferner die Empfindnisse des moralischen Gefühls, der Sympathie und der Geselligkeit — dennoch in dem feinsten Zusammenhange mit den eigennützigen Trieben. Die unsittliche Sinnlichkeit besteht in der alleinigen und unmäßigen Wirkksamkeit der eigennützigen Triebe, wodurch die moralischen Anlagen unwirksam, und die mittheilenden Neigungen geschwächt werden. — Die Herrschaft der Tugend ist nichts anders, als das Ueberge-



gewicht der sittlichen Sinnlichkeit über die unsittliche.

35. Das Willensvermögen ist entweder auf einen bestimmten einzelnen Gegenstand, oder auf eine Gattung gerichtet. Im ersten Falle heisst es Sehnsucht und Abfcheu (im höhern Grade Leidenschaft); im andern Falle heisst es Neigung und Abneigung (im höhern Grade Begierde und Widerwille).

36. Mit einigen Seelenwirkungen ist  
a) die Vorstellung ihrer Zufälligkeit;  
b) das Bewusstseyn unserer Selbstthätigkeit, als ihrer Ursache verbunden.

Beydes zusammen ist das Gefühl der Freyheit.

37. Das Gefühl der Freyheit sey Wirklichkeit oder Täuschung, so ist es doch gewiss, dass die Seelenwirkungen die dasselbe begleitet, von einer andern Art sind, als die übrigen und dass sie auf eigenen und höhern Fähigkeiten der menschlichen Natur beruhen. Diese Fähigkeiten sind Willkühr und Selbstthätigkeit — beyde innigst mit einander verbunden und nur trennbar in der Abstraktion.



38. Willkühr ist das Vermögen zu wählen, und setzt Mannigfaltigkeit an sich gleich möglicher Wirkungsarten, folglich Mannigfaltigkeit gleich möglicher Richtungen und Grade in der Kraft der Seele voraus. Je einfacher und geringzähliger demnach die natürlichen oder erworbenen Fertigkeiten der Seele sind, desto geringer ist in ihr die Mannigfaltigkeit möglicher Wirkungsarten. Daher ist der Grad der Willkühr überhaupt gleich dem Grade des Verstandes und Erkenntnisses.

39. Die Selbstthätigkeit ist das Vermögen der Seele, sich zu einer der gleich möglichen Wirkungsarten durch den alleinigen Gebrauch ihrer eigenen Kräfte, unabhängig von dem Einfluß fremder, zu bestimmen. Durch die Selbstthätigkeit wird die Möglichkeit mehrerer Wirkungsarten in die ausschließende Nothwendigkeit einer einzigen verwandelt. Und darum ist die Nothwendigkeit der freyen Seelenwirkungen kein Zwang, weil sie aus der Selbstthätigkeit der Seele und nicht aus der Wirksamkeit anderer von ihr selbst unterschiedener Kräfte entsteht.

40. Die Selbstthätigkeit äußert sich nicht allein in der Hervorbringung, sondern auch in der Nichthervorbringung von Seelenwirkungen.



gen. Wenn die Nichthervorbringung einer Seelenwirkung selbstthätig ist, so ist es ein Nichtwollen.

41. Eine wahre und gute Richtung des menschlichen Grundtriebes, nach der Vollkommenheit des Zustandes ist die Grundeigenschaft des tugendhaften Charakters.

42. Dieses zeigt sich theils in der Mäßigkeit der eigennützigen Triebe, theils in der Wirksamkeit der mittheilenden Neigungen.

---

### G a r v e.

Aus den schätzbaren, von so tiefer Menschenkenntniß zeugenden Schriften dieses vor trefflichen Weisen hebe ich folgende Behauptungen aus:

Die Empfindung a), daß eine Handlung tugendhaft sey, enthält zwey Begriffe; den Begriff, daß sie in gewisser maßen unabhängig, und den, daß sie gut sey. Die Entwicklung des ersten ist unmöglich; die Entwicklung des andern ist leicht. Soll ich diese Theorie aufgeben; soll ich jenes Gefühl

a) S. Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie, Seite 297 298.



fühl läugnen? Keines von beyden. — Ich soll gestehen, daß Tugend und Glück verschieden sey, aber daß ich diese Verschiedenheit nicht vollkommen zu erklären wisse. Diese Empfindung, so [dunkel sie ist, werde ich heilig behalten, weil sie die Empfindung des menschlichen Geschlechts ist. Aber auf der andern Seite soll ich die Gründe meiner Handlungen soweit untersuchen, als ich kann; denn diess ist das einzige Mittel, mich zu bessern. Die Untersuchung von der Unabhängigkeit meiner Handlungen, gesetzt auch, sie wäre nicht fruchtlos, dient höchstens zu nichts, als mir die Natur der Tugend zu erklären; aber die Untersuchung der Ursachen meiner Handlung, dient dazu, mir zum Besitz der Tugend zu verhelfen. — Ich weiß nicht, wie ich frey bin, aber ich weiß, wie ich vollkommen seyn soll. —

Wenn wir die Stufenleiter a) der Wesen von dem untersten an, durchgehen: so werden wir finden, daß, so wie wir höher steigen, sich immer etwas neues hinzugesellt, das Niedrigere aber bleibt. Wenn zu der ganz rohen Materie, die Organisation, oder eine regelmässige Struktur gesetzt wird, so wird dadurch eine Maschine hervorgebracht; kommt

a) Anmerkungen zum Cicero über die Pflichten  
B. I. S. 47. ff. der 4ten Ausgabe.



kömmt zu dieser Leben und Gefühl hinzu, so entsteht das Thier; erhält das Thier noch Vernunft, so erscheint der Mensch. Der Mensch enthält auf gewisse Weise alles in sich, eine materielle Masse, eine Maschine, ein Thier, und das verständige Ich, welches über alle diese regiert. Auf gleiche Weise wird die Vollkommenheit der obersten, der menschlichen Kraft, die Vollkommenheiten aller der untern, gewissermaßen in sich schliessen. Bey der Kraft der ganz rohen Materie kömmt nichts als ihre Stärke in Betrachtung; in einer Maschine wird dieser Kraft eine bestimmte Richtung und eine regelmäßige Bewegung gegeben; in den Thieren kömmt Neigung und Abneigung hinzu; bey den Menschen Verstand. Wenn also die Vollkommenheit desselben, das heisst, seine Tugend, vollständig, und von gleichem Umfange als seine Natur, seyn soll: so werden vier Stücke dazu gehören, welche den vier Kardinaltugenden der Alten sehr analogisch sind. Der Muth ist die innere Stärke, gleichsam die mechanische Kraft seiner Substanz; die *σωφροσύνη*, Gelassenheit und Mäßigung, ist gleichsam die Ordnung und Temperatur der Maschine; Menschenliebe und Gerechtigkeit, ist die Vollkommenheit des Instinkts der Zu- und Abneigung, welcher sich bey allen Thieren findet; und



und die Klugheit endlich, die allen diesen Tugenden verleuchtet, ist die Ausbildung seines unterscheidenden Charakters, der Vernunft.

Wenn dieses mehr eine künstliche Vorstellungsart der von den Alten gewählten Einteilung, als die Erklärung ihres Ursprungs zu enthalten scheint: so ist doch gewiß der natürliche Gang der menschlichen Begriffe damit nahe verwandt. Bey jeder Kraft, um sie kennen zu lernen, und, — wenn sie einen Werth hat, um sie zu schätzen, werden drey Stücke in Betrachtung gezogen, ihre Intension; das Gesetz, wornach sie überhaupt wirkt; die Richtung, welche sie jetzt hat. Diese drey Sachen finden wir in dem Geiste des Menschen wieder. Ist die Intension seiner Kraft stark, so leidet er weniger von gegenwärtigen Eindrücken, so fürchtet er weniger die künftigen. Das eine macht erhaben über die Vorfälle des Lebens, das andre macht beherzt gegen die Gefahr. Beydes fassen die Alten unter den Begriff *ἀνδρεία* zusammen. Die Uebereinstimmung aller Bewegungen und Aeufserungen der Seele, mit den Regeln ihrer Natur, bringt die Tugend der moderatio hervor; um deswillen auch der Anstand, welcher aus derselben folgt, vornehmlich in einem natürlichen Betragen besteht. Die Richtung unserer Kraft endlich, ist entweder



weder zum Besten oder zum Schaden Anderer Die Disposition der Seele, welche unsere Thätigkeit Andern immer unschädlich, und oft nützlich macht, wird vom Cicero durch Gerechtigkeit ausgedrückt. — Zu diesen drey Bestimmungen jeder Kraft, kömmt aber bey der unsrigen noch eine vierte deswegen hinzu, weil unser erster Gesetzgeber in uns selbst wohnt. Alle andern Kräfte sind auf eine ganz einförmige unwiderrufliche Weise, und von einem fremden Wesen, gewissen Regeln unterworfen worden. Die Regeln, welche der unsrigen vorgeschrieben sind, sind mehrerer Abänderungen fähig; unter denen wir selbst wählen können. Was also bey andern Kräften, nur dem Urheber, dem Schöpfer, dem Künstler zugeschrieben wird: das wird bey der unsrigen, uns selbst zugeschrieben; in so weit wir über unsere Kraft durch unsere vernünftigen Ideen Gewalt haben. Und diese Vollkommenheit also, die uns als sich selbst dirigirenden Kräften zukömmt, ist das vierte Stück, welches das Ganze unserer Tugend vollendet, die Weisheit. —

Wenn man die Tugenden auf diese Weise, als gewisse Eigenschaften der Seele, abtheilt: so stößt man auf eine Schwierigkeit, die man nicht so sehr gewahr wird, wenn man dieselben bloß in ihren Aeußerungen, — in den  
Tha-



Thaten des Menschen, auffucht. Die Freyheit der Handlungen ist zwar bey einer tiefen philosophischen Untersuchung auch unerklärlich: aber nach den gemeinen Begriffen (welche allein die Moral voraussetzt), ist sie völlig ausgemacht und begreiflich: die Güte der Handlungen wird also von jedermann als moralisch angesehen. Bey jenen Eigenschaften der Seele aber, wird auch der gemeinste Verstand gewahr, dafs sie nicht ganz von dem Willen abhängen: dafs natürliche Anlagen dabey zum Grunde liegen; und dafs diese mit den erworbenen Fähigkeiten dergestalt vermischet sind, dafs es unmöglich ist, beyde von einander abzufondern. Dieses fällt schon bey dem allgemeinen Begriffe der Tugend, dafs sie eine gewisse Modifikation des Geistes sey, in die Augen: aber es wird durch die Zergliederung derselben in ihre Bestandtheile noch viel einleuchtender. Von den vier Kardinaltugenden scheinen besonders Klugheit und Geistesstärke, mehr Talente oder Naturgaben, und nur die Mäßigung und Menschenliebe, wahre moralische Tugenden zu seyn. Tugend soll, nach der Empfindung des unphilosophischen aber vernünftigen Mannes, eine Vollkommenheit ausdrücken, die wir uns selbst erwerben. Werden also (wird dieser fragen) nicht mit Unrecht solche Eigenschaften zur Tugend gerechnet, welche wir  
mehr



mehr der Natur als unserer Bemühung zu danken haben? Oder wenn diese doch nothwendig scheinen, um den mehr moralischen, in unserer Gewalt stehenden Tugenden zur Grundlage zu dienen; wenn Verstand und Muth zur Ausführung jeder guten That gehören: wird alsdann nicht die ganze Tugend des Menschen bloß eine Folge seiner Organisation, oder ein Geschenk des Himmels, das ihm bey seiner Geburt gemacht worden? Mit andern Worten, die Schwierigkeiten, welche immer vorhanden sind, wenn in der Tugend der Menschen das Freywillige von dem bloß Natürlichen unterschieden werden soll, werden auffallender, wenn diese Tugend in gewisse Vollkommenheiten seines Geistes, als wenn sie in gewisse Vorschriften für seine Handlungen gesetzt wird.

Nun kann ich zwar diese Schwierigkeit nicht heben. Sie ist, wie alles, was den Artikel der Freyheit berührt, unauflöslich; und wird, nach meiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben, so lange wir nicht zugleich unser eigenes Wesen und die Art unserer Verbindung mit dem ganzen Universo, vollkommen kennen. Allein, das kann ich zeigen, daß diese Eintheilung nichts desto weniger wahr ist; daß sie die Schwierigkeiten nicht vermehrt, sondern nur darlegt;



und daß sie eben deswegen uns zu Aufschlüssen über diese Materie verhilft. Sie ist wahr. Denn was auch für ein Unterschied in der Freywilligkeit dieser Eigenschaften seyn mag, so sind sie doch alle zu der Ausübung jeder wirklich guten That nöthig; der Mangel einer jeden wird von unsern Nebenmenschen getadelt, und vom Richter gestraft, so oft derselbe Schaden angerichtet, oder die Unterlassung wichtiger Pflichten veranlaßt hat. Ein gewisser Grad der Unbesonnenheit und Thorheit richtet mehr Uebels an, als selbst Bosheit. Und Schwäche hat eben sowohl grausame als schändliche Handlungen hervorgebracht. In den gewöhnlichen Urtheilen der Menschen steckt also nur dasjenige verborgen, was der Philosoph klar mit Worten ausdrückt. Indem er das Licht aufsteckt über solche Begriffe, die vorher im Dunkeln gelegen hatten, so entdeckt er zugleich Tiefen und Dunkelheiten, welche vorher nicht wahrgenommen wurden. Aber eben dieses ist ein wahrer Dienst, welchen er dem bessern Theile der Menschen leistet. Denjenigen nenne ich den bessern, der nicht durch eine entdeckte unauflösliche Schwierigkeit, sich das ganze System deutlich erkannter Wahrheiten wankend machen läßt; welcher das Licht neben der Finsterniß in seiner Erkenntniß gewahr werden kann, ohne von jenem ver-



verblendet, oder durch diese geschreckt zu werden.

So sehe ich nun freylich auch hier ein, daß die Klugheit oder die Einsicht, derentwegen wir einen Menschen rühmen, zum Theil bloßes Talent ist; daß das Wohlwollen und die Gerechtigkeitsliebe sich mit angeborener Gutherzigkeit und natürlicher Ehrlichkeit vermischt; daß die Mäßigung der Leidenschaften, zum Theil von dem geringern Reitze der Sinnlichkeit, zum Theil von der Herrschaft der Vernunft herrühren kann; daß endlich die Tapferkeit des Bluts, von der Tapferkeit, welche aus standhaften Grundsätzen entsteht, sich nicht absondern läßt. Ich begreife ferner deutlicher, daß, wenn nicht in der Natur angeborne Fähigkeiten und Anlagen vorhanden wären, es dem Menschen völlig unmöglich seyn würde, sie hervor zu bringen; daß also in jeder Tugend etwas angebornes seyn müsse, — und daß, wenn der Mensch etwas dabey thun kann, es nur die Wartung des Samens ist, welchen die Natur bey ihm ausgestreuet hat. Ich werde endlich gewahr, daß in einigen Vollkommenheiten der Seele, Fortschritte durch freywillige Arbeit an sich selbst, mehr als bey andern stattfinden: daß aber keine gänzlich derselben unfähig ist. Ein Mensch kann seine Gesinnungen eher



verbessern, als seine Fähigkeiten vergrößern; er kann eher lebhaftes Leidenschaften mäßigen, als zu schwache Kräfte verstärken. — Aber er kann doch Einsichten erwerben; er kann sich zur Aufmerksamkeit und Ueberlegung gewöhnen. Eben so vermag er sich gegen Ungemach und Schmerz zu bewaffnen; er kann durch Grundsätze der Ehre und der Pflicht dahin gebracht werden, Stand zu halten, wo er, nach seinem Instinkt, fliehen würde.

Also in jeder Tugend ist Natur und Fleiß des Menschen bey einander. Und dieses zu erkennen ist ihm sehr vortheilhaft: wenn er auch nicht im Stande ist, die Gränzlinie zwischen beyden zu ziehen.

Es ist ihm vortheilhaft zur Beurtheilung seiner selbst und Anderer. Wenn er einsieht, daß das Gute, was ihm seine Nebenmenschen als Verdienst anrechnen, grossentheils nur Glück und empfangene Wohlthat ist; und daß er selbst nicht bestimmen kann, wie viel von jeder angenehmen oder achtungswürdigen Eigenschaft ihm angeboren oder erworben sey: so erhebt er sich derselben, wenn er einigermaßen vernünftig ist, weniger. Wenn er bey den Mängeln oder Vergehungen Anderer, ihre Schuld mit der ursprünglichen Schwä-



Schwäche ihrer Natur vermischt findet: so werden die erstern ihm weniger anstößig, die andern weniger verhafst; und beyde erregen sein Mitleiden so sehr als sein Mißfallen.

Es ist ihm vortheilhaft, zur Besserung seiner selbst. Was kann der Mensch thun, um tugendhaft zu werden? zufolge der Begriffe, die wir von der Natur der Tugend haben? — Nicht, sich selbst neu schaffen; nicht, sich gänzlich umändern. Sondern, erstlich und vor allen Dingen, sich selbst kennen lernen. — Die Weisheit empfängt den Menschen aus den Händen der Natur, wie der Künstler eine angefangene Statüe, um sie auszuarbeiten. Ehe dieser an seine Arbeit geht, muß er erst die Natur des Blocks, den schon angedeuteten Rifs, und die mehr oder weniger gearbeiteten Theile genau untersuchen.

Das Werk der Moral ist es eigentlich, den allgemeinen Entwurf von menschlicher Vollkommenheit, welchen die Natur in uns allen, obgleich nicht gleich deutlich, angelegt hat, völlig auszuzeichnen: — so weit es möglich ist, die Winke dieser Meisterinn zu verstehen. Das Werk jedes Menschen insbesondere ist es, dieses allgemeine Gemählde mit seinem besondern Bildnisse zu vergleichen: um darnach zu bestimmen, wie weit er dem darinn auf-



gestellten Modell gleich komme oder davon abweiche; was sein gutes Naturell für ihn gethan habe, und was er noch zu thun übrig behalte.

Eine Folge dieser Selbsterkenntniß ist es alsdann: daß er seiner Natur zu Hülfe komme; seine schwache Seite zu stärken, seine starke zu mäßigen, und in Schranken zu halten suche. Der Mensch, welcher sich gut-herzig aber furchtsam findet, wird vorzüglich dahin sehen, seinen Körper zu stärken, und sich die Grundsätze, welche muthig machen, einzuprägen. Der, welcher sich so weit kennt, daß er weiß, seine Herzhaftigkeit und Dreistigkeit arte in Wildheit und Menschenverachtung aus, wird durch Erlangung mehrerer Kenntnisse, und durch Verfeinerung seiner Empfindung, das Gleichgewicht zwischen diesen und den andern Tugenden herzustellen suchen. Mit einem Worte, die Kenntniß, daß mit unserer moralischen Tugend, Naturgaben vermischt sind; diese Kenntniß, welche durch die Unterscheidung der einzelnen Tugenden noch klärer wird, bringt zwar in der Theorie derselben Schwierigkeiten hervor: aber sie ist zu ihrer Ausübung nützlich. —

Pflicht



Pflicht a) und Tugend kann man auf zweifache Weise einander zuordnen. Entweder sieht man den Begriff von Pflicht als den ursprünglichen an: und setzt alsdann die Tugend in die Ausübung der Pflichten, (in diesem Falle ist es beynahe nothwendig, alles auf Gehorsam gegen einen Oberherrn zurückzuführen). Oder man hält den Begriff von Tugenden, von gewissen zur Vollkommenheit eines denkenden, freyen Wesen nothwendigen Eigenschaften, für den ersten und Fundamentalbegriff; und leitet daraus die Pflicht her, als eine Handlung, die mit diesen Eigenschaften übereinstimmt, sie ausdrückt, sie befördert. Dieser Gang der Ideen scheint mir der richtigste und der Natur gemäseste zu seyn.

Er ist demunerachtet, wie schon die alten Moralisten bemerkt haben, nicht der Gang, welchen die Ideen im menschlichen Geschlechte, nach der Zeitfolge genommen haben. Ohne Zweifel haben die Menschen eher ihre Handlungen als ihre Charaktere unterschieden. Und zwar haben sie den ersten Unterschied von nichts, als dem unmittelbaren Nutzen oder Schaden hergenommen. So-

U 4

wie

a) S. Anmerkungen zu den Grundsätzen der Moral und Politik von Payley.



wie sich ihre natürlichen Eigenschaften mehr entwickelt, sowie sich ihre Verhältnisse erweitert haben, so ist des Nützlichen und Schädlichen für sie mehr geworden. Besonders hat der Mensch die Beziehung andrer Menschen, und ihrer Handlungen auf seine Glückseligkeit, und hinwiederum die Beziehung seines Betragens auf die Gesinnungen und Handlungen dieser andern Menschen kennen gelernt. Daraus sind die Gesetze der Geselligkeit, die Regeln des Umganges entstanden: und dadurch ist die erste Veranlassung zu moralischen Betrachtungen gelegt worden. Endlich hat der Mensch seinen Blick von den ihn umgebenden Menschen, auf sich selbst geworfen: er hat angefangen seine verschiedenen Zustände zu unterscheiden und über seine eigenen Beschaffenheiten zu urtheilen. Diese, mit den Handlungen, zu welchen ihm die Klugheit bisher gerathen hatte, verglichen, zeigten ihm, daß er noch ein höheres Interesse hätte, so zu handeln, wie die allgemeinen gesellschaftlichen Regeln vorschreiben, daß er ein besserer, würdigerer und glückseliger Mensch sey, wenn er immer so handle, und wenn er in sich immer die Gesinnungen unterhalte, welche jenen Handlungen entsprechen.

So liegt also das Fundament der Moral im Menschen selbst, in seiner vernünftigen und mo-



moralischen Natur, die sowie jede andere Natur einen Punkt der Vollkommenheit hat, wo alles bey ihr erreicht ist, wozu Anlagen vorhanden sind, — und diesem Punkte nähert sich der Tugendhafte. — Die Bestimmung der einzelnen recht- oder pflichtmäßigen Handlungen, hängt indess noch jetzt wie vom Anfange, von der Betrachtung des daraus entspringenden Guten ab. Die Festigkeit des ganzen Systems aber beruht auf dem Daseyn eines Gottes, und auf der moralischen Regierung der Welt.

Nur noch eine Idee will ich zu dem zweyten dieser Fundamentalsätze, zu der Bestimmung der einzelnen Pflichten aus ihrer Nützlichkeit hinzusetzen,

Als der Mensch die Erfordernisse zu seiner Glückseligkeit erst durch Erfahrungen kennen lernen mußte, war ihm die Beurtheilung der Folgen seiner Handlungen ganz überlassen. So lange war also auch zwischen den Gesetzen und den Rathschlägen seiner Vernunft oder seiner Klugheit kein Unterschied. Sobald aber gewisse allgemeine Bedingungen zur menschlichen Glückseligkeit von den Menschen erkannt waren: so wurden nun alle die Handlungen, welche sich auf die Erfüllung dieser Bedingungen bezo-



gen, der freyen Beurtheilung der einzelnen Menschen entzogen, und es blieb ihnen nur noch zu wählen übrig, was sie unter Voraussetzung derselben noch selbst für vortheilhaft oder nachtheilig befanden. Die erste und vornehmste dieser Bedingungen war die errichtete Gesellschaft. Dadurch sonderten sich die vollkommenen und unvollkommenen Pflichten deutlich ab; indem alle die Handlungen, welche das gesellschaftliche Band zu zerreißen drohen, als nothwendig und ohne Ausnahme schädlich angesehen wurden. Die Absonderung der eigentlichen Gewissenspflichten von einem bloß rathsamen und klugen Verfahren geschah nach und nach auf eben die Weise. So viel man allgemeine und unabänderliche Bedingungen zur menschlichen Glückseligkeit erkannte, so viel allgemeine Regeln erkannte man auch, über deren Beobachtung man nicht erst bey jedem einzelnen Falle rathschlagen dürfe. Dafs es mehrere Grade der Nothwendigkeit oder Allgemeinheit in jenen Bedingungen giebt, dafs die Grenzen davon etwas schwankend sind, ist klar. Aber der zwingende Bewegungsgrund bey der Pflicht, welchen Payley sucht, läßt sich aus diesem Unterschiede begreifen, welcher zwischen den einmahl für allemahl zum menschlichen Wohl nothwendigen Verfügungen, und zwischen den nach Zeit, Ort und Umständen veränder-



derlichen Beförderungsmitteln desselben Statt findet. —

Woraus auch der Begriff von Pflicht a) ursprünglich entstanden seyn mag: — es sey daraus, daß man eine gewisse Art zu handeln für gemeinnützig, oder daß man sie für edel und der Würde des Menschen anständig erkannt hat: immer ist es gewiß, daß jener Begriff, und die Ueberzeugung, daß etwas Pflicht sey, auf jeden vernünftigen Mann, und auf den vortrefflichsten am meisten Einfluß habe.

In allen Operationen der Seele b), deren wir uns bewußt sind, wobey also unsere Glückseligkeit interessirt ist, läßt sich ein leidender und ein thätiger Theil unterscheiden. Jener geht vor diesem vorher, und scheint nothwendig, ihn zu erwecken. Dieß ist die Geschichte unsers Denkens, dieß ist die unserer Begierden und unserer Handlungen: dieß ist die unsers ganzen Lebens. Zuerst geschehen die Eindrücke der Dinge auf uns: und dann wirken wir auf sie zurück. Unsere Kraft, sich selbst

a) S. Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Th. I. S. 72.

b) S. Versuche üb. versch. Gegenst. aus der Moral u. s. w. Th. I. S. 96 — 99.



selbst überlassen, scheint todt zu seyn, und erwacht erst, wenn sie von etwas äufserm gereizt wird. So ist schon in den Wahrnehmungen der Sinne, der Grundlage aller Kenntniss und alles Nachdenkens, der äufsere Stofs, den Licht, und Luft und Salze auf unsere Organe, und durch diese auf unser Ich, das empfindende Wesen, thun, — und dann die dadurch erweckte Aufmerksamkeit des Geistes, die das Wahrnehmen dieser Bewegung hervorbringt, klar zu unterscheiden. — Bey den Begierden und beym Willen ist die Vermischung von Leiden und Handeln, die in unserer ganzen Natur bemerkt wird, noch sichtbarer. Das Vergnügen kitzelt vorher, und der Schmerz sticht oder brennt früher, ehe wir dem Gegenstande des ersten zueilen. und uns von den Ursachen des andern zurückziehn. — So ist es auf allen Stufen der Begierde, bis zu dem letzten und gleichsam reifsten und vollkommensten Resultate derselben, einer freyen Handlung. Innere Reitze, durch Einwirkung äufserer Gegenstände veranlafst, sind es, welche unsere Thätigkeit erwecken. Folgt die Thätigkeit auf den Reitz augenblicklich und unmittelbar: so ist die Begierde sinnlich. Wirkt aber dieser Reitz zuerst auf das Nachdenken, und durch eine Reihe von Ideen auf den Willen: so wird sie mehr und mehr vernünftig.

Ob



Ob es ein Ziel gebe, wo diese unsere zuerst durch Leiden erweckte Thätigkeit zuletzt die Oberhand behält, und nun in ihre Wirkungen nichts mehr von dem Beytrage äußerer Ursachen einmischt, wodurch sie anfangs bestimmt wurde: ist noch nicht ausgemacht. Gewiß ist es, daß die Sittlichkeit und die Tugend sich diesem Ziele nähert, und daß in ihr die Wirksamkeit des vernünftigen Geistes am freyesten und unabhängigsten erscheint.

Wenn aber zu allen unseren Thätigkeiten vorhergehende leidentliche Eindrücke gehören, und, nach der Natur unserer Seele, jede Aktion eine Mischung von erlittenen Veränderungen und hervorgebrachten Wirkungen ist: so wird in der gehörigen Proportion zwischen dem Leiden und Thun, zwischen der Stärke der Eindrücke, die auf uns geschehen, und der Kraft, welche wir haben entgegen zu wirken, zwischen der Heftigkeit der Reitze, die unsere Talente und Begierden aufwecken sollen, und zwischen der Stärke und dem Umfange unserer Vernunft, der vornehmste Grund unserer Vervollkommnung, und zugleich das Maß der Glückseligkeit liegen, deren wir genießen. In der That finden wir den Menschen unvollkommen und unglücklich, wo dieses Gleichgewicht auf die eine oder auf die andre Weise gestört wird. —

Ich



Ich glaube nicht a), daß ich Ursache habe, mich in den theoretischen Streit, ob moralische Vollkommenheit, oder ob Glückseligkeit der letzte Zweck der Schöpfung sey, einzulassen. Diejenigen, welche das erste behaupten, getrauen sich doch nicht, die Glückseligkeit von der Tugend auf ewig abzufondern. Sie wollen zwar, daß die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sey, daß sie als der einzige Endzweck des Schöpfers angesehen werde. Aber sie betrachten demunerachtet die Tugend unter dem Gesichtspunkte, daß sie dem vernünftigen Wesen, welches sich dadurch unterscheidet, die Würdigkeit verleihe, glücklich zu werden. Sie sind sogar einig, daß der Tugendhafte, bey seinem uneigennützigem Gehorsam gegen das Sittengesetz, jenen Gesichtspunkt nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe. Nicht dürfe, sage ich, weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit, gänzlich verlöre, die doch, nach der Theorie dieser Philosophen selbst, durchaus nothwendig ist, dem moralischen System Halt und Festigkeit zu geben. Der Tugendhafte strebt also, die-

a) Seite 111 — 116. des zuletzt erwähnten Werks.



diesen Principien zufolge, unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber — in sofern er wahrhaft tugendhaft ist, — nie darnach, glücklich zu seyn. Er denkt sich zwar seine Folgsamkeit gegen das Sittengesetz immer in der Beziehung auf das Wohlseyn, mit welchem sie eine natürliche, in der Vernunft gegründete Verbindung hat: aber er schließt doch dieses Wohlseyn gänzlich von seinen Endzwecken aus, wenn er jene Folgsamkeit wirklich beweist. — Ich für mein Theil gestehe, daß ich diese Theilung der Ideen mit meinem Kopfe sehr wohl begreife, daß ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; — daß es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewußt werden kann, sein Verlangen, der Glückseligkeit würdig zu seyn, von dem Verlangen nach Glückseligkeit selbst, rein abgesondert, — und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über partikuläre Gegenstände. Aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, — wenn sie auf Begierden und Absichten angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller, und von klaren Vorstellungen entblößter der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirkli-

li-



lichen Handeln übergehn: desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt so und nicht anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen. Von einer andern Seite bieten sich mir noch einige hiervon verschiedene Betrachtungen an, welche mich hindern mit der Vorstellungsart der Kantischen Philosophen völlig übereinzustimmen, ob ich gleich glaube, daß sich bey vollständiger Entwicklung unserer Vorstellungen, in ihrem Wesentlichen, eine weit geringere Verschiedenheit, als in ihrer Bezeichnung, finden würde.

Mich dünkt, das Erste und Allgemeinste, welches sich finden muß, wo man einen Zweck, und eine Willensbestimmung nach Zwecken annehmen soll, ist: daß das Wesen, in welches der Zweck gesetzt wird, überhaupt das Vermögen habe, seiner Zustände gewahr zu werden; daß es zweytens den Zustand, welcher als Zweck angesehen werden soll, oder einen ähnlichen, einmahl wahrgenommen habe; und daß es drittens diesem Zustande, als es ihn wahrnahm, einen Vorzug gab, oder ihn lieber hatte.

Die Sprache hat, leider, nicht Ausdrücke genug für so allgemeine Begriffe: und man muß sich der Wörter, die schon bestimmten  
ren



ren und konkreteren Empfindungen und Begierden gewidmet sind, bedienen, um diese Urfänge aller Empfindungen und Begierden zu bezeichnen; — eine Sache, woraus eben, in diesem Theile der Metaphysik, so viel Mißdeutung entsteht.

Gesetzt aber auch, daß in der wirklichen Reihe der Veränderungen der lebendigen und selbstthätigen Wesen, das Empfinden gegenwärtiger Zustände, vor dem Bestreben nach einem gewissen künftigen Zustande, nicht vorhergehen dürfte: — so würde doch gewiß, in der Ordnung der Begriffe, das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, — wodurch dem einen vor dem andern ein Vorzug gegeben wird, — vor der Wahl eines unter denselben, und also vor der Vorausbestimmung eines gewissen Endzwecks vorhergehen müssen. Ein Zustand aber, den ein, mit dem Bewußtseyn seiner selbst und seiner Zustände begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist und von ihm wahrgenommen wird, andern Arten zu Seyn vorzieht, ist ein guter Zustand. Und eine Reihe solcher guten Zustände, ist der allgemeinste Begriff, den das Wort Glückseligkeit ausdrückt.

Dieser Begriff geht also vor dem eines Zwecks, und eines Bestrebens nach diesem



Zwecke, bey jenem Wesen voraus, und liegt bey dessen Bestreben zum Grunde. Er ist also auch früher und ursprünglicher im Verstande, als der Begriff von moralischen Zwecken. — In der Succession unserer Ideen, ist demnach der Fortschritt von Glückseligkeit zur Tugend weit natürlicher als der umgekehrte, nach welchem der Begriff von Tugend uns erst auf den von Glückseligkeit führen soll. Ein Gesetz setzt Motive, Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen Unterschied eines schlechtern Zustandes von einem bessern voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied ist das Element des Begriffs Glückseligkeit, der sich, nach und nach, durch die Menge solcher Wahrnehmungen erweitert, und durch ihre Mannigfaltigkeit modificirt. Aus der Glückseligkeit, im allgemeinsten Sinne des Worts, entspringen die Motive zu jedem Bestreben, — also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muß erst überhaupt wissen, daß etwas gut ist, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung moralischer Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann, wohin diese Bewegung gerichtet seyn soll.

Ich schliesse hieraus, 1) daß es erlaubt ist von der Glückseligkeit, als dem einzig denk-



denkbaren Zwecke der Dinge, zu reden, weil nämlich ein Zustand, der einem des Bewußtseyns und der Wahrnehmung unfähigen Wesen zugehört, — einer, der zwar in einem seiner selbst bewußtseyenden Wesen existirt, aber nie von ihm wirklich wahrgenommen worden; oder endlich der, als er in einem solchen Wesen gegenwärtig war, und von ihm wahrgenommen wurde, keinen solchen Eindruck machte, daß er von diesem Wesen andern Zuständen vorgezogen wurde, — weil, sage ich, ein Zustand dieser Art, unmöglich, unter irgend einem Gesichtspunkte, als Zweck angesehen werden kann. Ein Zustand aber, der von dem Wesen, welchem er zugehört, wahrgenommen, und vermöge des Eigenthümlichen in diesem Bewußtseyn, andern Zuständen vorgezogen wird, ist, nach meinen Begriffen, der Grundstoff der Glückseligkeit.

Ich schliesse 2) daß nicht bloß die denkenden, sondern alle empfindenden, und, ihre Zustände als gut oder böse unterscheidende, Wesen fähig und würdig sind, von einem vernünftigen und moralisch handelnden Urheber irgend eines Werks, und also auch von dem Werkmeister oder Schöpfer der Welt als Zwecke angenommen zu werden. So wie ich, von der einen Seite, in dem Leb- und



Empfindungslosen, an sich betrachtet, nichts entdecke, was gut oder schlecht, schön oder häßlich, vollkommen oder unvollkommen genannt, und durch irgend einen Ausdruck des Vorzugs oder der Herabsetzung bezeichnet zu werden verdiente; — sowie ich einzusehen glaube, daß alle Epithete dieser Art, welche wir einzelnen Dingen aus der Körperwelt, oder der ganzen leblosen Natur beylegen, ihnen bloß in der Beziehung zukommen, welche sie auf die lebendigen, der Vorstellung und des Bewußtseyns fähigen Wesen haben, (es sey, in so fern sie zur Erhaltung oder Zerstörung derselben beytragen, oder in so fern sie auf die Sinne, den Verstand, oder die Einbildungskraft derselben, der Natur dieser Kräfte gemäß, oder ihr entgegengesetzt, wirken): so dünkt mich, von der andern Seite, daß das ganze Reich der lebendigen und empfindenden Wesen ohne Unterschied, — ihre Vorstellungen mögen sich zu einem höhern oder mindern Grade der Deutlichkeit erhoben, — ihre Triebe sich zu einer mehr oder weniger vollkommenen Moralität entwickelt haben, — das eigenthümliche Gebiet jener Ideen, des Guten und Bösen ansmache. Wo ein Wesen ist, das den einen seiner Zustände mit Wohlgefallen, den andern mit Widerwillen ansieht: da sind auch andere vernünftige Wesen, welche dieses be-  
mer-



merken, berechtigt, jenen Zustand und seine Ursachen als gut zu betrachten, diesen, nebst dem, was ihn hervorbringt, unter die Klasse des Bösen zu rechnen; ja, da sind sie verpflichtet, die Beförderung jenes Guten, die Verhütung oder Verminderung dieses Bösen, unter ihre Endzwecke aufzunehmen. Und mit dieser Theorie, die aus den ersten Begriffen des Guten und des Zwecks hergeleitet ist, stimmen auch die gemeinen Begriffe, und die natürlichen Empfindungen guter Menschen zusammen, die, da sie sich gewisse Pflichten gegen die Thiere auflegen, da sie an den Schicksalen derselben einen, dem Mitleiden und der geselligen Freude ähnlichen, Antheil nehmen, bezeigen, daß sie dieselben und ihr Wohl und Weh von ihren Endzwecken nicht ausschließen, und daß sie das Daseyn und das Wohlfeyn der Thiere mit zu dem System von Glückseligkeit rechnen, nach welchem sie auch über den Endzweck der Welt urtheilen.

---

### S c h l o f f e r.

Schlaffer giebt von seinem ganzen Moralsystem einen Umriss in folgenden Sätzen:

Der Zweck des Ganzen und aller seiner Theile ist von zweyerley Art. Zum



Theil wird er nach ewigen unfehlbaren Regeln erzwungen; zum Theil wird er durch selbstthätige Geschöpfe erreicht.

Jenen Zweck kennen wir wenig oder nicht; er kann für kein Geschöpf etwas anders, als bloßs Gegenstand der Spekulation seyn; und was er ist, so ist er unfehlbar dem Ganzen gemäß, unveränderlich, einfach, gut, ohne Möglichkeit böse zu werden.

Dieser, nämlich der Theil des Zwecks, welcher durch selbstthätige Geschöpfe erreicht wird, ist zwar für das Ganze eben so unveränderlich gut; aber weil er selbstthätigen Geschöpfen überlassen werden sollte, so besteht er nicht darinn, daß das Ganze dadurch gebessert, oder erhalten werde, u. s. w., sondern darinn, daß wie das selbstthätige Geschöpf handelt, so es genieße. Der Cirkel, worinn die selbstthätigen Wesen eingeschlossen sind, hat also weiter keinen Einfluss auf das Ganze, als den, daß Theile darinn seyn sollten, die genießen, wie sie handeln.

Unter diese Art von Geschöpfen gehört der Mensch auch.

Was



Was in ihm und an ihm ist, das zu dem ersten der oben bemerkten Zwecke gehört, das muß seinen Gang gehen, wie der Zweck es fordert; ist also unabhängig von dem Menschen, und nur Gegenstand seiner Spekulation: dahin gehört sein Bau, seine Größe, Stärke, Reichthum physischer Kräfte und Fähigkeiten, Instinkt, zum Theil selbst seine Schwäche und Einschränkung u. s. w.

Was aber in und an ihm ist, das zum zweyten Zweck gehört; dessen Folge giebt ihm Genuß und Leiden; und zwar Genuß und Leiden von der Art, die wir moralischen Genuß und Leiden nennen; dahin gehört Genuß der Wahrheit, der Liebe, der Schönheit, der Vollkommenheit, der Harmonie in seiner eignen ganzen Existenz u. d. gl.

Der Unterschied zwischen dieser Art Leiden, und dem gemeinen Leiden; dieser Art von Genuß und dem gemeinen Genuß, liegt theils in den Gegenständen des Genusses, theils auch darinn, daß das moralische, mit dem Bewußtseyn der Selbstthätigkeit verbunden ist; das gemeine mit dem Bewußtseyn, daß es von einer andern Ursache herkömmt.



So wie aber der Mensch, in dem geringsten Theil seiner Existenz selbstthätig ist; in allem andern abhängig von dem Lauf der Dinge; so entsteht nothwendig ein Kontrast, wenn er diesem; ihm nothwendigen Lauf der Dinge widerstrebt; und eine Harmonie, wenn er selbstthätig, in seinem freyen Theil das genießt, was Gegenstand des moralischen Genusses ist, und allen Kontrast mit dem, was nicht von seiner Selbstthätigkeit abhängt, vermeidet, oder verhindert; oder, wenn er auch das nicht kann, geduldig trägt.

Der Kontrast giebt das, was wir Leiden nennen; die Harmonie das, was wir Genuß nennen.

Erfahrung und Instinkt giebt dem Thier, das auch in einem Theil seiner Existenz selbstthätig ist, Regeln an, wie es den Kontrast mit dem Gang des Ganzen vermeiden, und die, seiner Selbstthätigkeit überlassenen Genüsse, sich verschaffen soll; aber es scheint dennoch keinen moralischen Genuß noch Leiden haben zu können, weil, so viel wir an ihm bemerken, es kein Bewusstseyn seiner Selbstthätigkeit hat.

Eben diese Erfahrung, eben der Instinkt, aber auch noch der Menscheninn, d. i., die  
uns



uns allen gemeine Kraft zu beurtheilen und zu denken, und der höhere Verstand, lehrt den Menschen in sehr vielen Fällen finden, was der nothwendige Gang des Ganzen, ihn, seines Zweckes wegen, leiden, was er ihn geniessen macht; und wie er in dem Kreise seiner Selbstthätigkeit handeln muß, um sich mit dem Gang des Ganzen immer in Harmonie zu erhalten; wie seine Selbstthätigkeit wirken muß, daß er, ohne die Harmonie zu stören, geniessen könne, was er durch seine Selbstthätigkeit geniessen kann.

Geht der Gang des Ganzen gerade so, daß sein Individuum dadurch mehr Genuß als Leiden fühlt: so ist er auf gemeine Art glücklich, im Gegentheil unglücklich. Und daß ist, was Viele überredet hat, zu glauben, die Macht, welche diesen Gang eingerichtet hat, bekümmere sich nicht um die Individuen.

Geht dieser Gang nicht so; das Individuum aber hat durch seine Selbstthätigkeit sich so gestimmt, daß der Gang des Ganzen ihm weniger Leiden giebt, hingegen seine Selbstthätigkeit es immer mit dem Laufe der Dinge, von welchen es sich nicht los machen kann, in Harmonie erhält, und ihm die ihm über-



lassenen Genüsse schafft: so wird dieses Individuum moralisch glücklich.

Der Zustand des Menschen ist sehr zusammenge setzt; folglich kann der Gang des Ganzen in einem Punkte, oft mit dem selbstthätigen Gange des Individuums harmoniren, im andern nicht.

Ferner: Der Mensch lebt nicht für einen Augenblick; der Gang des Ganzen kann also zwar in einem Punkte der Zeit mit dem Menschen sehr harmonisch seyn, in seiner Folge aber sehr kontrastiren; es kann in einem Punkte, in einem Momente ein Genuss selbstthätig gewirkt werden, der in dem andern Punkte und Momente allen Genuss unmöglich macht.

Zur Harmonie unseres selbstthätigen Ganges mit dem nothwendigen Gange des Ganzen, und zum vollen moralischen Genusse, gehört also: dass diese Harmonie in dem ganzen Umfange unserer Existenz, und in ihrer ganzen Dauer bestehe.

Damit das möglich sey, mußte also das selbstthätige Individuum die Gabe haben, von Theilen auf das Ganze, von Ursachen auf die  
die



die Folgen zu schliessen: das ist das, was wir Vernunft nennen.

Da es oft schwer ist, in jedem Augenblicke den Gang des Ganzen und seiner Theile, und seinen Einfluss auf uns so zu kennen, dass man gleich entscheiden könne, was man in dem Augenblicke, in welchem die Selbstthätigkeit handeln soll, thun müsse, um die Harmonie im ganzen Umfange, und der ganzen Dauer unserer Existenz zu erhalten: so haben die Weisen aller Zeiten diesem Gange des Ganzen nachgespürt, und den Umfang und die Dauer der menschlichen Existenz zu übersehen getrachtet, damit sie aus Zusammenhaltung beyder die Regeln abziehen könnten, wornach der Mensch in jedem Falle seine Selbstthätigkeit sollte handeln lassen, damit er die Harmonie erhalte und den Kontrast vermeide. Sie haben die moralischen Genüsse der Menschen aufgesucht, und wie weit, und unter was für Bedingnissen der Lauf des Ganzen sie der Selbstthätigkeit möglich machen, zu erforschen getrachtet. Die Sammlung dieser Beobachtungen nennt man wissenschaftliche Moral; man sieht aber leicht, dass diese immer sehr unvollständig sey, sehr im allgemeinen bleiben muss, indem, wenn sie vollständig werden sollte, sie jeden Menschen in seinen individuellen Umständen prüfen,



prüfen, wenigstens ein Inbegriff aller Wissenschaften seyn müßte; denn alle beschäftigen sich damit: entweder den Gang des Ganzen in seinen Theilen und Folgen zu erkennen; oder den Umfang und die Dauer der menschlichen Existenz zu erforschen; oder den Einfluß, den der Gang des Ganzen auf den Menschen hat, zu ergründen; oder die Art, wie und was die Selbstthätigkeit für moralische Genüsse geben kann, zu untersuchen.

Man hat drey Verhältnisse des Menschen angenommen, und gesucht, wie er in diesen Verhältnissen handeln müsse, um mit dem ihn umgebenden Universum nicht zu kontrastiren, vielmehr neben ihm so viele moralische Genüsse zu erhalten, als möglich ist.

Ich nehme lieber vier an.

Jede Regel, von dem was der Mensch thun muß, diesen Kontrast zu vermeiden, hat man Pflichten genannt: d. h. Vorschriften von den selbstthätigen Handlungen, die gethan oder gelassen werden müssen, unter der Bedingniß, wenn der Mensch in seinem selbstthätigen Kreise genießen will, was er kann, ohne mit dem Ganzen zu kontrastiren.

Ich



Ich nehme drey dieser Regeln an: sich dem nothwendigen Gange des Ganzen zu ergeben, und sich dagegen zu schützen, wo man kann; sich so viele Fähigkeiten zum Genuss, und so viele Genüsse zu schaffen, als man kann; und endlich, alles für die ganze Dauer und den ganzen Umfang unserer Existenz zu berechnen. Diese drey Regeln wendet die Moral auf die vier Verhältnisse des Menschen an, und in diese theilen sich alle Wissenschaften und Künste.

Diejenigen, die annehmen, daß ein Gott sey, haben das erste Verhältniß in dem Gange Gottes gegen die Menschen gesucht. Dahin gehörte von Wissenschaften die ganze Theologie, sowohl die philosophische als die geoffenbarte mit ihrem Anhange, bey jedem Volke und jedem Glauben.

Das zweyte Verhältniß ist das gegen des Menschen eigene physische oder natürliche Kräfte. Dahin gehört die ganze Medicin mit allem ihren Anhange; die Vernunftlehre, Methodik, spekulative Philosophie, alle Talente die Genüsse geben u. s. w.

Das dritte ist gegen die Thiere und die leblose Schöpfung. Dahin gehört die Natur,  
Phy -



Phyſik, Mathefis, Mechanik, und die ihnen verwandten Wiſſenſchaften.

Das vierte iſt das Verhältniß gegen andere Menſchen; denn da dieſe auch nicht den Gang gehen, den jeder will, ſo iſt dieſes Verhältniß dem gleich, welches zwischen dem Menſchen, und dem von ihm unabhängigen Gange des Ganzen Platz findet. Dahin gehöret die Rechtswiſſenſchaft, Politik und die ihr angehörigen Theile u. ſ. w.

Die Moral kann aber, wie geſagt, nicht alle dieſe Wiſſenſchaften umfaſſen, ſondern muß ſich begnügen, bloß die Zwecke dieſer Wiſſenſchaften anzugeben; zu zeigen, wie ſie dienen, die vom Menſchen unabhängige Natur zu beobachten und kennen zu lernen, und ſeine ſelbſtthätigen Handlungen dieſer gemäß einzurichten, um mit ihr nicht zu kontrastiren, ſondern aus ihr diejenigen Genüſſe zu ziehen, die ihm möglich ſind.

Weil aber, wie ich ſchon ſagte, die Harmonie zwischen unſerm ſelbſtthätigen Kreiſe und unſerm nothwendigen Kreiſe, den ganzen Kreis der ganzen Dauer unſerer Exiſtenz umfaſſen ſoll; eine und dieſelbe Handlung aber oft in einzelnen Punkten und Momenten harmoniren, in andern kontrastiren kann, ſo  
entſteht



entsteht daher das, was wir Kollisionen nennen.

Und weil die menschliche Seele nach jeder Harmonie und jedem Genusse strebt, von jedem Kontraste, jedem Leiden sich entfernen möchte; so geschiehet es, daß oft ungleich größere Kontraste in dem ganzen Kreise aus Harmonien in einzelnen Punkten entstehen, ungleich größere Genüsse aus kleinern Leiden und Entbehrungen folgen. Es ist also nöthig, daß ein selbstthätiges Geschöpf, welches die größte, möglichste Harmonie erreichen will, immer den ganzen Umfang und die ganze Dauer seiner Existenz vor Augen habe. Dieses kann oft von Natur bey gewissen Klassen von Handlungen geschehen; daraus entsteht das moralische Gefühl; oft giebt das die Erfahrung, oft der Unterricht, welcher die Imagination mit Bildern des Zustandes, in welchen der Mensch nach seiner Handlung kommen wird, füllt, und den alsdann folgenden Kontrast, oder die folgende Harmonie und die künftigen Genüsse vorher fühlen macht. Je harmonischer der Mensch in seiner Selbstthätigkeit mit dem Gange des Ganzen dahin läuft, je mehr er das Gute, das er genießen kann, ohne mit dem Ganzen zu kontrastiren, genießt; desto glücklicher wird er. Die Harmonie und die Empfindung die-  
ses



les Glücks macht die Seele auch schön; giebt Zufriedenheit, Gleichmüthigkeit, Amönität, und zieht das Band der moralischen Kohäsion, die Liebe, fester zusammen, als das Band der nothwendigen Kohäsion, das man in der Lehre der Empfindungen Gefelligkeit nennt! —

Wenn man anfängt über die Moral aus Begriffen zu raisonniren, so kann keine gedacht werden, ohne Religion; nicht, weil diese Quelle der Moral, sondern weil sie unzertrennlicher Theil derselben ist. Die aber, welche so glücklich sind, den Takt von Tugend, welchen die Natur uns allen gegeben hat, rein zu erhalten, brauchen das Raisonnement nicht, sondern können sich sicher diesem Takt überlassen; auch sicher, in Ansehung der Religion, für welche diese Glücklichen dann auch gewiss den Takt haben, den die Natur eben so gut jedem mittheilt, und der gar keine Folge vom Raisonnement ist.

---

Bahr dt.



## B a h r d t.

Der Mensch, behauptet B a h r d t, hat Freyheit, das heist, innere Selbstthätigkeit mit Bewusstseyn bey Abwesenheit des Zwanges von Aussen: und er ist, in den Augenblicken der Selbstbeschauung, frey, im vollkommensten Verstande. Es sind nämlich bey der Freyheit des Menschen drey Abstufungen zu bemerken: Thätigkeit nach Vorstellungen ohne Bewusstseyn, oder wie man sich sonst ausdrückt, von dunkeln Vorstellungen geleitete, — thierische Freyheit; Thätigkeit nach Vorstellungen mit Bewusstseyn, — menschliche Freyheit, Freyheit der Seele; — Thätigkeit mit Selbstbeschauung, mit Reflexion über sich selbst, — geistige, moralische Freyheit, Freyheit des Geistes. Die Erfahrung aber lehrt, daß der Mensch meistens, thierisch frey handelt; oft, menschlich frey; wenig, moralisch frey; nie, reinmoralisch frey, d. h., nie so mit dem Geiste thätig, daß Sinnlichkeit und dunkle Vorstellungen gar keinen Antheil an einer Handlung hätten.

Mein Wille kann eigentlich durch nichts bestimmt werden, als durch meine Vorstellungen; und wenn ein Anderer ihn bestimmen will, so muß es vermittelt gewisser Vorstel-



lungen geschehen, die er mir beybringt, oder in mir aufregt. Und diese Vorstellungen können keinen andern Inhalt haben, als Beziehungen der Dinge auf meine Glückseligkeit. Denn, nur solche können mich bewegen, zu wollen oder nicht zu wollen. Ich kann aber bey dem Ausdruck meine Glückseligkeit, entweder meine persönliche Glückseligkeit denken, oder die gemeinschaftliche Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft, mit welcher die meinige unzertrennlich verbunden ist.

Die gemeinsame Glückseligkeit besteht aus allem dem, was jeder Mensch in der Gesellschaft zu *seiner* Glückseligkeit haben *muss*, und was er gleichwohl dann nur mit Sicherheit haben *kann*, wenn sie es *alle* haben.

Alles nun, was die gemeinsame Glückseligkeit erheischt und was kein einzelner Mensch mit Sicherheit haben und genießen kann, wenn er es nicht allen gestattet und so viel an ihm ist, giebt, heisst Recht. Recht also ist ein Beziehungsbegriff auf allgemeine Glückseligkeit, das heisst, auf die Glückseligkeit jedes Menschen als Mitgliedes der Gesellschaft, die mit der Glückseligkeit aller unzertrennlich verbunden ist:  
 folglich



folglich entweder eine Verbindlichkeit, welche mir die Vorstellung auflegt, daß ich die allgemeine Glückseligkeit befördern muß, so fern sie mit meiner persönlichen unzertrennlich verbunden ist und auf wechselseitigen Bedürfnissen beruht, die nur dann gesichert sind, wenn sie allen heilig sind: — oder eine Befugnis, etwas zu thun oder zu fordern, was mir jeder gestatten muß, weil es wechselseitiges Bedürfnis ist. Hieraus folgt:

a) wo keine Gesellschaft ist, da ist auch kein Recht;

b) ein Recht haben, heißt also Befugnis haben zu thun oder zu fordern, was jeder Mensch als Glied der Gesellschaft sich gefallen lassen muß, und worinn er sich nicht stören darf, wenn ihm jene allgemeine Glückseligkeit heilig ist;

c) Recht thun, heißt also, einer Verbindlichkeit gemäß handeln, die ihren Grund in der allgemeinen Glückseligkeit hat;

d) Das Korrelatum eines Rechts, das ein Anderer hat, heißt Pflicht. Also ist Pflicht moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu gestatten, aus Achtung gegen das Recht;



e) U n r e c h t heißt also alles, was die Rechte Anderer stöht oder verletzt.

Es ist also nicht genau geredet, wenn man von Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst spricht. Ohne Relation auf Gesellschaft und mit ihr verwebte eigene Glückseligkeit denke ich keine Pflicht. Zum Guten habe ich keine Pflicht im eigentlichen Verstande des Worts. Das Gute ist ganz der freyen Wahl des Menschen überlassen. Und wehe dem, der Gutes thut, weil er muß, nicht, weil es freyer Trieb seines Herzens und Gegenstand seiner Freuden ist.

Da das bisher entwickelte Recht ein Prädikat des menschlichen Thuns oder Forderns ist, welches seinen Grund in den allgemeinen Bedürfnissen der menschlichen Natur und Gesellschaft hat, die Natur des Menschen aber, so wie die gesellschaftliche Verbindung der Menschen vom Schöpfer herrührt, so nennen wir es Recht der Natur, oder göttliches Recht; und unterscheiden von diesem die positiven oder besondern Rechte, welche nicht in der menschlichen Natur gegründet und zur allgemeinen Glückseligkeit unentbehrlich sind, sondern sich auf Willkühr gründen, d. h. auf freywillige Verträge oder auf Ausprüche der gesetzgebenden Macht. Solche Rechte, die man nicht als Mensch von Geburt gleichsam hat,



hat, sondern erst hinterher auf eine der angezeigten Weisen erlangt, haben nur alsdann und nur so lange Werth und wahre Gültigkeit, wenn sie keine allgemeinen Rechte der Menschheit kränken.

Nun kann ich erst Gut von Recht unterscheiden. Gut ist, was meine persönliche Glückseligkeit befördert, sofern es die persönliche Glückseligkeit befördert.

Das Gute, was ein Mensch thut, sofern er dabey selbstthätig ist und nach seinen Vorstellungen handelt, heist moralisch Gut. Was aber persönliche Glückseligkeit befördert, ohne daß der Mensch dabey nach Vorstellungen selbstthätig ist, heist physisch Gut. Das Wesen der Moralität besteht also in dem Einflusse einer nach Vorstellungen gewirkten Handlung auf Glückseligkeit. Jede moralische Handlung giebt Werth oder Verdienst, dessen Grade durch den Grad jenes Einflusses und der Freyheit bestimmt werden. Es ist aber wohl zu bemerken, daß der Grad des Einflusses das Hauptmoment bey der Abwägung des Verdienstes ist. Denn, wenn ich den Werth oder das Verdienst eines Andern messe, so messe ich eigentlich nur den Bezug auf das Wohl der Menschheit. Die mindern oder höhern Grade der Freyheit kommen mehr auf seine eigene Rechnung, das heist, sie bestimmen seine innere Belohnung, indem  
er



er dann desto mehr Freude am Gutesthungen genießt, je deutlicher und vollkommner dabey seine Vorstellungen waren, nach denen er handelte und je lebhafter seine Selbstschauung dabey war. Daraus ergiebt sich auch der Begriff der Zurechnung.

Jede Kränkung der Rechte unserer Mitmenschen und vermeidliche Störung ihrer Glückseligkeit heist im eigentlichen Verstande Sünde, davon man bloße Störungen seiner persönlichen Glückseligkeit als Thorheit unterscheiden muß.

---

Die Resultate des Königsbergischen Weisen und der andern, in der Einleitung angegebenen, grösstentheils kritischen Philosophen über die Natur der Sittlichkeit werden im zweyten Theile vorgelegt werden.

Ende des ersten Theils.

---





















Dreves, Simon

Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit

Bd.: 1

1797

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8  
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916224-4